# LA NOCIÓN DE «PARTICIPACIÓN» COMO FUNDAMENTO METAFÍSICO DEL REALISMO COGNOSCITIVO EN CORNELIO FABRO

## ÍNDICE


ÍNDICE ..... 1

INTRODUCCIÓN
DEL FENÓMENO AL FUNDAMENTO ..... 3

CAPÍTULO I
CONCEPTOS CLAVES ..... 10

1.1. Participación ..... 10

1.1.1. Cualidad diferencial del tomismo ..... 10
1.1.2. Principios generales. ..... 13
1.1.3. Contenido de la noción ..... 15
1.1.4. Modos de participación ..... 17
1.1.5. Definición e implicancias metafísicas ..... 19

1.2. Continuidad metafísica y *attingere* ..... 23

CAPÍTULO II
MOMENTO FENOMENOLÓGICO:
LA UNIDAD DE LA PERCEPCIÓN ..... 30

2.1. El misterio del conocimiento ..... 30

2.2. Fragmentación y aislamiento del conocimiento en la filosofía post-cartesiana. ..... 31

2.3. Unidad de la percepción del concreto material ..... 35

CAPÍTULO III
MOMENTO METÁFISICO:
LA PARTICIPACIÓN Y LAS TRES DIALÉCTICAS DEL ACTO PERCEPTIVO ..... 40

3.1. Inteligencia – sensibilidad ..... 40

3.1.1. Emanación de las potencias del alma a partir de su esencia ..... 40
3.1.2. La unidad de conciencia ..... 53
3.1.3. La cogitativa ..... 55

3.2. Sujeto – objeto (Yo – Mundo) ..... 58

3.2.1. Contacto del sujeto con el mundo externo ..... 58
3.2.2. Sentidos externos y órganos sensitivos ..... 62
3.2.3. La *specie* intencional ..... 63
3.2.4. Objetividad del conocimiento ..... 69

3.3. Esencia – fenómeno (Ser – Aparecer) ..... 72

CONCLUSIÓN ..... 77

BIBLIOGRAFÍA ..... 82

# INTRODUCCIÓN

## DEL FENÓMENO AL FUNDAMENTO

En una época como la nuestra, enmarcada por el llamado «pensamiento débil»[1] y la denunciada «dictadura del relativismo»[2], urge un «retorno a la metafísica»[3], como lo enseñara con claridad Juan Pablo II en su Carta Encíclica *Fides et Ratio* cuando exhortaba a la filosofía a recuperar su vocación originaria insustituible, renovándose como pensamiento auténticamente metafísico:

> **La filosofía, que tiene la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura** por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero, **debe recuperar con fuerza su vocación originaria**[4].

Un poco más adelante en la misma Encíclica señalaba el Santo Padre la condicional fundamental para que esto sea posible:

> Las dos exigencias mencionadas conllevan una tercera: **es necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico**, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. [...] Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, **del fenómeno al fundamento**[5].

Uno de los pensadores del siglo XX cuyo pensamiento puede ser enmarcado en esta búsqueda de retorno al fundamento para volver a fundar con sólidos cimientos metafísicos el pensamiento filosófico fue el sacerdote italiano de la Congregación de los Padres Estigmatinos Cornelio Fabro (1911-1995).

Algunos años antes de la mencionada Encíclica este autor escribía:

> ...il **compito proprio e primario della filosofia**, come continua ad ammonire Heidegger, e di **riportarsi al fondamento**, ossia di scoprire e stabilire il logo originario, di fare quella prima affermazione di verità ch'è la presenza all'essere e il *locus primus* che possa accogliere ogni richiesta di verità[6].

Juan Pablo II y Fabro coinciden en reivindicar para la filosofía la misión de descubrir algo Absoluto que sirva de fundamento para toda la existencia del ser humano.

---

[1] Cfr. Gianfranco BASTI – Antonio PERRONE, *Le radici forti del pensiero debole. Dalla metafisica, alla matematica, al calcolo*, Il Poligrafo, Padova – Roma 1995.
[2] Joseph RATZINGER, *Homilía de la misa "pro eligendo pontifice"*, 18-04-2005, Roma.
[3] Cfr. Christian FERRARO, *Para un retorno a la metafísica*, Ediciones del Verbo Encarnado, Segni 2003.
[4] JUAN PABLO II, *Carta encíclica Fides et Ratio*, n. 6. [Las negritas de los textos citados son nuestras, salvo aclaración.]
[5] *Ivi*, n. 83.
[6] Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, 5.

Esta búsqueda de verdades absolutas se vuelve urgente y acuciante en nuestros tiempos. En el mismo escrito apenas citado el padre Fabro denunciaba el estado actual del hombre «moderno», hijo del pensamiento filosófico occidental de los últimos siglos: el hombre, completamente proyectado fuera de sí mismo en la acción ha perdido completamente el significado del propio yo que se ha transformado en un *locus vacuus*[7].

Por lo tanto, dirá Fabro que es necesario alcanzar un punto seguro para fundamentar la metafísica realista[8].

Después de los planteamientos de la filosofía cartesiana y posterior, urge volver a fundamentar, atentos a los problemas y exigencias planteados por el pensamiento moderno, una filosofía realista capaz de mostrar los principios metafísicos que le permitan encontrar el camino hacia una respuesta adecuada a las cuestiones existenciales de la vida humana, al mismo tiempo que sepa entrar en diálogo con el hombre de nuestro tiempo.

Según Fabro el tomismo auténtico, «tomismo esencial», está en condiciones de afrontar el desafío: Estoy convencido – escribía – que la teoría tomista, profundizada desde el interior de la misma y sin preconceptos, podría presentar verdaderamente la deseada base común de discusión con el idealismo moderno[9].

Llamamos aquí «auténtico» o «esencial», siguiendo a Fabro a aquel tomismo que sepa descubrir lo propio, original, y distintivo de la síntesis filosófica obrada por Santo Tomás de Aquino, y por esto, capaz de entrar en diálogo con los modernos en fidelidad al pensamiento auténtico del Aquinate.

A modo de primer paso en este «itinerario de regreso» a la filosofía del ser ocupa un lugar clave el estudio de la fenomenología y de la gnoseología: ambas cumplen un rol propedéutico, isagógico, para la afirmación de una metafísica realista.

Fabro no duda en afirmar que la fenomenología, particularmente la «fenomenología del conocimiento», es una propedéutica indispensable al planteamiento de cualquier problema especulativo, como se puede convenir con la filosofía contemporánea[10]. De esta manera, la fenomenología aparece como puerta de entrada al estudio metafísico de la realidad, ya que si los problemas que ella plantea – problema crítico, problema psicológico y problema metafísico – tendrán una respuesta, la tendrá también el problema de la metafísica en general[11]. Más aún, la fenomenología cómo teoría general de la percepción, es un

[7] Cf. *Ibidem*.
[8] Cf. Cornelio FABRO, *La Fenomenologia della Percezione*, in *Opere Complete*, Volume 5, EDIVI, Segni (RM) 2006, 60.
[9] Cf. Cornelio FABRO, *Percezione e Pensiero*, Morcelliana, Brescia 1962, 478.
[10] Cf. *Ivi*, 380.
[11] Cf. *Ivi*, 381.

prolegómeno de la fundación misma de la metafísica en general, cuanto de los problemas metafísicos en particular[12].

A partir de estas afirmaciones podemos comprender la importancia que concede Fabro a la fenomenología como un primer paso en este «retorno del fenómeno al fundamento». La fenomenología constituye el punto de partida necesario desde el punto de vista metodológico, ya que la realidad es antes vivida que clasificada[13].

Fabro gusta de llamar a la fenomenología, «fenomenología pura», señalando cuáles son su competencia propia y sus límites. Además, Fabro lo repetirá con insistencia en diversos lugares de sus obras, para hacer «buena fenomenología» es necesario aceptar el «dato» o «fenómeno» así como se presenta, sin ningún tipo de presupuestos ni prejuicios filosóficos ni ideológicos. Por eso la llama «fenomenología pura». Por «fenomenología» se debe entender la descripción del modo de aparecer inmediato de los objetos[14], «pura», porque esa descripción debe ser hecha fuera de cualquier presupuesto teorético[15].

No es el objetivo de esta fenomenología anticipar la solución metafísica de los problemas que encuentra[16]. La misión de una correcta fenomenología será manifestar las cosas cómo son, o, con otras palabras, «la fidelidad al dato».

Esta debe informar no sólo de la existencia del objeto, sino también del modo de aparecer e incluso del modo de ser del objeto mismo[17]. En otras palabras, la fenomenología debe aceptar las respuestas de la conciencia tanto en relación al contenido de los objetos, cuanto al modo de aparecer de los mismos y a las condiciones de este aparecer que ella puede descubrir a partir de los objetos mismos[18].

De esta manera se abre el campo a la reflexión metafísica, ya que en este mostrar«la estructura del objeto», en la cual la multiplicidad fenomenal aparece unificada, se sugiere ya la posibilidad y la dirección de aquella unificación inteligible comprensiva que es la solución metafísica[19].

El carácter«propedéutico» de la fenomenología se ve también en el hecho de que todo conocimiento reflexivo o indirecto debe fundarse en un conocimiento directo[20], y a esta

---

[12] Cf. *Ivi*, 587.
[13] Cf. Cornelio FABRO, *La Fenomenologia* ..., op. cit., 28.
[14] Cf. *Ivi*, 49.
[15] Cf. *Ibidem*.
[16] Cf. Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 587.
[17] Cf. Cornelio FABRO, *La Fenomenologia* ..., op. cit., 49.
[18] Cf. Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 380.
[19] Cf. *Ivi*, 587.
[20] Si bien parecería que en el texto que se cita a continuación Fabro entiende por conocimiento «reflexivo» el conocimiento de tipo «metafísico», este principio puede aplicarse también a otro tipo de conocimiento indirecto, como lo hace por ejemplo, el Prof. Livi refiriéndose al «conocimiento por testimonio». Cfr. Antonio LIVI, *Razionalità della fede*

«fenomenología pura» corresponde describir como se produce el primer contacto directo con la realidad por parte del sujeto que conoce.

Fabro lo afirma explícitamente en el siguiente texto:

> E la ragione ne è assai semplice: quella della necessità per ogni conoscenza riflessa di fare capo ad una conoscenza diretta; e la fenomenologia che narra la conoscenza diretta può ben essere indicata come la «propedeutica universale» del pensiero sistematico, sia in generale come nelle sue varie branche[21].

Una de las acusaciones que Fabro dirige a los filósofos modernos de corte idealista es, justamente, el haber abandonado esta«fenomenología pura», que si, en cambio, era tenida en cuenta por los clásicos:

> **Quello che importa** non è il luogo che ad essa [*a la fenomenología*] compete nel novero delle scienze, ma **che essa sia di fatto condotta a termine prima della elaborazione sistematica dei problemi**. Ho affermato prima che essa **non era estranea alla filosofia classica, come lo è per molte filosofie moderne**: qui è da ricordare l'esempio insigne di Aristotele proprio nel capitolo di introduzione alla Metafisica e nell'ultimo capitolo del libro degli Analitici Posteriori, che non solo forniscono una giustificazione storico-critica al mio procedimento, di alto valore, ma mi hanno suggerito la stessa trama essenziale della ricerca[22].

Por lo tanto, a la fenomenología corresponde estudiar el«darse» de las cosas en la realidad con el mayor rigor científico posible[23]. Será trabajo de la metafísica buscar las razones más profundas de este«darse». En otras palabras, es misión de la metafísica buscar responder a la pregunta: ¿por qué las cosas son así como las muestra una sana fenomenología, o «fenomenología pura»?

La importancia de una correcta teoría del conocimiento puede verse también en «negativo», es decir, mostrando las consecuencias, incluso en el plano metafísico, a las que lleva una gnoseología infectada apriorísticamente de principios inmanentistas e idealistas. No por nada afirmaba Fabro que la primer forma del idealismo que se tuvo en el pensamiento moderno surge de la discusión del problema de la percepción[24].

Al mismo tiempo, solamente principios metafísicos correctos pueden permitir al estudio crítico del conocimiento humano mostrar como es posible superar los distintos cercos entre los cuales el pensamiento moderno ha encerrado a la conciencia dejándola en angustiosa soledad.

---

*nella rivelazione*, Casa editrice Leonardo Da Vinci, Roma 2005, 47: «la verità per testimonianza... presuppone però la verità che ogni soggetto può acquisire direttamente per esperienza e poi per inferenza».

[21] Cornelio FABRO, *La Fenomenologia* ..., op. cit., 50.

[22] *Ivi*, 58.

[23] Cf. *Ivi*, 28: «Il punto di partenza sia quindi il *fatto* della percezione».

[24] Cf. *Ivi*, 73.

La fenomenología, entonces, si bien necesaria en su función «introductoria», no es suficiente: el recurso a la metafísica, ciencia del ser y del absoluto[25] es imprescindible:

> Per questo **il ricorso ai principi metafisici supremi non è un salvataggio in extremis**, come parrebbe a prima vista, ma l'ultima risoluzione intelligibile – obbligatoria – che si possa fare dei problemi, anche se il senso intimo dei problemi sembra si ostini a fuggire davanti a noi[26].

En las siguientes líneas nuestro autor resume en modo explícito aquello que estamos intentando decir:

> **L'ultima ragione a cui è sospesa la validità di ogni soluzione gnoseologica non può essere dunque che metafisica: quella tomista della emergenza-partecipazione può reggere il confronto di qualsiasi altra**[27].

Es claro, entonces, que en el pensamiento de Fabro fenomenología y metafísica se complementan mutuamente, pero que la resolución última del problema del conocimiento corresponde a la metafísica.

Veamos otro texto al respecto, en el cual, además de referirse a la relación entre metafísica y fenomenología, recurre el padre Fabro a aquella noción que será central en este nuestro trabajo, la noción de«participación»:

> La possibilità della metafisica, a questo momento, è legata a tale scambievole subordinazione, ed il suo sviluppo allo sviluppo della medesima [*de la experiencia, objeto de la fenomenología*]. La teoria dell'intelletto agente ovvero dell'attività intellettuale, la teoria della cogitativa ovvero della partecipazione della sensibilità alla ragione – per cui c'è la preparazione prima e poi l'oggettivazione dell'intelligibile – sono i due punti salienti a cui la fenomenologia attacca le sorti della metafisica dell'essere reale[28].

En el pensamiento de Cornelio Fabro, la noción metafísica de participación, así como la entendió Santo Tomás de Aquino, es capaz de responder en modo adecuado a las distintas exigencias que se han ido planteando a lo largo de estas líneas introductorias: retorno al ser, diálogo con el pensamiento moderno, liberación de la conciencia humana de un aislamiento que la conduce inevitablemente al nichilismo, a la pérdida del ser y del sentido.

En modo particular, en relación al problema del conocimiento, será está noción metafísica, eje central de todo el pensamiento tomista, la que permitirá superar las diversas dialécticas con las cuales se enfrenta la percepción humana y que han sido puestas de manifiesto con fuerza por los filósofos modernos.

---

[25] Cf. Cornelio FABRO, *La Nozione Metafisica di Partecipazione Secondo San Tommaso d'Aquino*, in *Opere Complete*, Volume 3, EDIVI, Segni 2005, 123.
[26] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 68.
[27] *Ivi*, 386.
[28] *Ivi*, 510.

A lo largo de los estudios de Fabro acerca del problema de conocimiento es siempre la noción de participación la que permite fundamentar en última instancia en modo objetivo y realista sus afirmaciones, mostrando el camino a recorrer para superar las dificultades con las que se encuentra el pensamiento al buscar explicar los datos que aporta la fenomenología, sin caer ni en monismos reduccionistas ni en dualismos que contradigan la realidad de la experiencia humana concreta[29].

Mostrar como, según Fabro, la noción tomista de participación permite fundar un conocimiento realista, y como está noción sostiene los momentos principales del complejo problema del conocimiento, que jamás dejara de ser tal, es el objetivo del presente trabajo.

En el pensamiento de Fabro la noción de participación constituye el trasfondo metafísico de su estudio del conocimiento, a la cual recurrirá con frecuencia, como vemos, por ejemplo, en el siguiente texto:

> Il **problema della partecipazione** nell'Aristotelismo tomista, guardato nel suo porsi, ha **un'origine** simile a quella che ha nel Platonismo, quella cioè di **assicurare la piena oggettività del pensiero, determinando i rapporti fra astratto e concreto**[30].

Los límites de este estudio no permiten un tratamiento profundo de cada una de las problemáticas que mencionaremos. Se pretende, simplemente, mostrar en modo panorámico y esquemático como la noción de participación, en el pensamiento del padre Fabro, puede ser considerada el«presupuesto» metafísico que permite fundamentar una gnoseología realista[31], y arribar así,«del fenómeno al fundamento».

> [...] fermiamoci per ora all'asserzione del fatto e all'indicazione della **ragione ultima della sua possibilità** [*d'indicare una sostanza reale od un attributo essenziale delle cose*]: la **partecipazione gnoseologica**[32].

Vale señalar que, dada la extensión y complejidad del tema elegido, y de la literatura fabriana en general, nuestra temática será afrontada a partir de tres textos de nuestro autor que consideramos claves respecto al tema elegido: «*La noción metafísica de participación según Santo Tomás de Aquino*», «*La fenomenología de la percepción*», y «*Percepción y pensamiento*».

Para alcanzar el fin propuesto comenzaremos, a modo de introducción, indicando brevemente qué entiende Fabro con el término «participación», deteniéndonos en una de

[29] Cf. Rosa GOGLIA, *La novità metafisica in Cornelio Fabro*, Marsilio, Venezia 2004, 49: «L'intento generale di Fabro è quello di "riabilitare" le nozioni di fenomenologia e di percezione fondandosi sulla nozione metafisica di partecipazione».
[30] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 140.
[31] Utilizamos aquí el término «presupuesto» en modo análogo a como lo utiliza el profesor Antonio Livi en sus estudios de Lógica Alética. Lo entendemos aquí como «condición de posibilidad metafísica». Cfr., por ejemplo, Antonio LIVI, *Verità del Pensiero*, Lateran University Press, Roma 2002, 41-44.
[32] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 233.

las consecuencias de esta doctrina que afecta de modo directo y decisivo al problema del conocimiento: la continuidad metafísica de los entes o *attingere*.

A continuación, en un primer momento que podríamos llamar «fenomenológico», analizaremos el concepto de percepción de nuestro autor, concentrándonos sobretodo en mostrar el carácter unitario y unificador del conocimiento humano en cuanto tal, reivindicado hasta el cansancio por el padre Fabro, condición indispensable para poder hablar de una gnoseología auténticamente «realista».

Finalmente, en un segundo momento de carácter más bien «metafísico» se estudiará la relación entre la noción de participación y tres dialécticas o dualismos fundamentales de la percepción humana (inteligencia y sensibilidad, objeto y sujeto, ser y aparecer) para mostrar como esta noción de la filosofía tomista permite resolver en síntesis de orden superior cada una de estos binomios sin anular ninguna de sus partes, como lo pide la noción de conocimiento sostenida por Fabro:

> Poiché tutto il **problema della percezione**, in ciascuna sua fase, è il **problema della «sutura» di un dualismo di contenuti**: qualità sensibili e qualità formali, qualità formali e significato, significato concreto e significato astratto. Opposti, ed alle volte contrastanti, essi danno alla mente lo scandalo di convivere insieme e di essere spesso inseparabili, quando non sono anche lo sfondo reale e noetico l'uno dell'altro. È per un processo dialettico di tal genere che il soggetto arriva al pensiero ed è per il medesimo che il pensiero poi apprezza e subordina a sé le conoscenze inferiori.
> **La ricchezza della vita spirituale non si può avere nel sopprimere l'uno a vantaggio dell'altro com'è stata l'abitudine dei moderni gnoseologi, ma nel salvare ambedue, insieme pacificati, o, più, esattamente, fatti complementari**[33].

> Si è visto che **la percezione di qualche realtà esterna implica contenuti sensoriali e contenuti intelligibili**: è questo il **dualismo fondamentale che interessa il problema della percezione** e tutta la conoscenza umana in generale[34].

> ...la posizione tomista è senza dubbio più cauta e moderata e lascia al reale il suo carattere dialettico, quella **tensione delle opposizioni che è il fondamento stesso della metafisica**[35].

En resumidas cuentas, se pretende mostrar cómo en el pensamiento de Fabro la noción metafísica de participación permite fundamentar metafísicamente la objetividad del conocimiento humano.

[33] Cornelio FABRO, *La Fenomenologia* ..., op. cit., 388-389.
[34] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 392.
[35] Cornelio FABRO, *Esegesi Tomistica*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, 290.

# CAPÍTULO I

## CONCEPTOS CLAVES

La finalidad de este primer capítulo es exponer el contenido de dos nociones metafísicas que luego serán aplicadas en los capítulos siguientes a la problemática del conocimiento humano: la noción metafísica de «participación» y el concepto de «continuidad metafísica de los entes».

Como la intención de nuestro trabajo es mostrar la relación entre estas nociones y las principales problemáticas del conocimiento estudiadas por Fabro, expondremos aquí estos conceptos a modo de conclusiones, sin detenernos a estudiar el fundamento de los mismos.

Para un estudio más profundo del tema remitimos a los trabajos del P. Fabro al respecto[36], en particular a su libro, arriba mencionado, «La noción metafísica de participación según Santo Tomás de Aquino».

Por otra parte, valga la aclaración, teniendo en cuenta que la filosofía de Fabro es una filosofía exquisitamente tomista utilizaremos conceptos propios del pensamiento de Santo Tomás de Aquino asumiéndolos como ya conocidos por parte del lector, deteniéndonos a explicarlos o profundizarlos con mayor extensión solamente allí donde lo consideremos necesario en vistas del objetivo que nos hemos propuesto.

### 1.1. Participación

#### 1.1.1. Cualidad diferencial del tomismo

En la primer parte de este capítulo se pretende delimitar aquello que el padre Fabro entiende por «participación».

Digamos en primer lugar que Fabro concede a esta noción una importancia fundamental en la metafísica tomista. Se trata, según él, del corazón del pensamiento de Santo Tomás:

[36] Cf. Cornelio FABRO, *Prefazione alla prima edizione*, in Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 7: «Questo lavoro ha avuto origine da una dissertazione sul tema: «Il principio di causalità», premiata dalla pontificia Acc. Rom. di S. Tommaso nel 1934. In esso, ed in modo più preciso nell'articolo: «La difesa critica del principio di causa» (Riv. di Filos. Neosc., Milano 1936), che ne riassumeva le conclusioni, mostravo come fra le varie formule proposte per ovviare alle istanze critiche, che da alcuni anni si vanno facendo circa la «perseità» od analiticità del principio di causa, la più adatta, secondo la lettera e lo spirito del Tomismo, sembra essere quella enunziata in funzione della nozione di partecipazione (S. Theol., Ia, 44, 1)». Se puede ver también *Dissertazione teologica sulla nozione di partecipazione* o el volumen *Participazione e causalità*.

> Per questo **la nozione di partecipazione viene da me considerata come l'ultimo riferimento nozionale che da un punto di vista metafisico-critico si possa fare dello sviluppo interiore del Tomismo**, soprattutto nei suoi punti cruciali[37].

Esta noción cumple un rol radical no sólo al interno del pensamiento tomista, sino que también, como ya hemos anticipado, será el concepto filosófico que abrirá al tomismo la posibilidad de diálogo y confronto con el pensamiento moderno:

> ...noi pensiamo che con la rivalutazione della nozione di **partecipazione**, il Tomismo è in grado di aprire il **dialogo sia col pensiero classico come con quello moderno**, più di qualsiasi altra forma di pensiero cristiano[38].

En la perspectiva del pensamiento del padre Fabro la noción de participación «expresa de la manera más perfecta la esencia y la "cualidad diferencial" del tomismo»[39]. Y esto por tres razones principales: «por un análisis de las fuentes»[40] de Santo Tomás; porque por ella «se demuestra la tesis capital del tomismo originario, esto es la distinción real de la composición de *essentia et esse* en el *ens*»[41]; y, finalmente porque «la noción de participación da el último fundamento metafísico de la limitación del acto por la potencia (subjetiva)»[42].

En esta cosmovisión tomista de la realidad, la noción de participación es no sólo la cumbre más alta a la cual arribó el pensamiento del Aquinate, sino también una noción que atraviesa toda esta realidad, dominándola y dando la razón última de la misma.

Es decir, siempre según Fabro, la noción de participación no es una concepto que solamente se encuentra al «inicio» o al «final» del recorrido teorético del tomismo, sino que se hace presente a cada paso del mismo como faro que ilumina los distintos problemas que se enfrentan ya que, precisamente, «atraviesa desde dentro», «permea», toda la realidad:

> **La nozione di partecipazione** non solo si affonda nel midollo della concezione tomista dell'essere finito nella sua struttura sostanziale, sia entitativa come formale, ma **viene a permeare ed a dominare dall'alto, gli ulteriori sviluppi della sua struttura predicamentale**[43].

> Qui dovrebbe cominciare l'analisi speciale degli elementi dell'essere finito come tale, e si potrebbe vedere come nell'indagine tomista **è sempre la nozione di partecipazione che apre la via ai problemi e alle loro soluzioni**[44].

---

[37] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 7.
[38] *Ivi*, 21.
[39] Christian FERRARO, *op. cit.*, 44.
[40] *Ibidem.*
[41] *Ivi*, 45.
[42] *Ibidem.*
[43] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 261.
[44] Cornelio FABRO, *Introduzione a San Tommaso*, Ares, Milano 1997, 235.

Cuando se afirma que la noción de participación permite «explicar» la realidad, aún cuando esta expresión suene tal vez demasiado ambiciosa, se quiere decir que es por esta noción que se entiende la distinción última entre creador y criatura, y por lo tanto entre plano trascendental y predicamental, y que al mismo tiempo fundamenta, la noción de participación, la «estructura» de la realidad en su conjunto así como las diversas estructuras que encontramos «al interno» de los distintos seres creados[45]:

> Essa vuole approfondire e portare a compimento i risultati fondamentali della parte precedente: **l'opposizione primaria fra creatura e creatore è quella di ente per partecipazione e di Ente per essenza**; e, come l'essere «Ente per essenza» è per Dio la ragione della somma semplicità e di tutte le altre perfezioni, così, **per la creatura, l'essere «ente per partecipazione» è ragione di tutte le altre composizioni ed imperfezioni**[46].

Digamos, finalmente, que es la noción metafísica de participación aquella que constituye la originalidad propia del pensamiento de Santo Tomás. La filosofía del Aquinate, y Fabro lo muestra con extensión en su volumen «La noción metafísica de participación...», no es una síntesis malograda entre platonismo y aristotelismo. Sin negar la importancia del influjo del pensamiento de los dos más grandes filósofos de la antigüedad clásica, no dudamos en afirmar que el sistema de pensamiento de Santo Tomás, cómo resultado final, es original y propio de Santo Tomás, una verdadera superación de ambas fuentes.

Presentamos algunas citaciones de Fabro para confirmar estas afirmaciones:

> A nostro parere, adunque, la **nozione tomista di partecipazione** riassume, da un punto di vista analitico, **l'originalità storica e speculativa del Tomismo**[47].

> ...questo punto [*la participación*] è centrale nella sintesi tomista, al quale finora si è badato troppo poco, e che **ha la sua origine in una penetrazione tutta personale dell'Angelico dei problemi**, anche se egli ama in questo riferirsi ad Aristotele[48].

> La sintesi tomista è perciò **assolutamente originale**: essa infatti accoglie il nucleo metafisico della trascendenza platonica (nozione di creazione, composizione di *esse* e di essenza, teoria dell'analogia), che viene saldato con l'atto dell'immanenza aristotelica (l'unità della forma sostanziale, l'anima intellettiva sussistente come forma sostanziale del corpo, dottrina dell'astrazione)[49].

> ...nel tomismo la nozione di partecipazione ha una **propria funzione costruttiva, insostituibile e quindi indispensabile**[50].

---

[45] La existencia de una «estructura» u «orden» en el mundo del finito es tema al cual retornaremos al analizar la llamada «continuidad metafísica de los entes»).
[46] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 261.
[47] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 342.
[48] *Ivi*, 179.
[49] Cornelio FABRO, *Introduzione* ..., op. cit., 91.
[50] *Ivi*, 225.

> La nozione tomista di partecipazione, intesa nel suo autentico contenuto, è **quella per la quale il tomismo più nettamente si differenzia** da qualsiasi altra sintesi speculativa, sia che questa si ispiri al (neo)platonismo come all'aristotelismo storico[51].

### 1.1.2. Principios generales

Comencemos a analizar, ahora sí, que entiende Fabro por «participación».

Podemos intentar una primera aproximación a esta noción a partir de la distinción entre criatura y Creador.

Como hemos esbozado apenas arriba, Fabro enseña que según Santo Tomás de Aquino la distinción fundamental entre ambos –criatura y Creador– se da porque a la primera corresponde el ser «por participación» mientras que al Creador éste corresponde «por esencia».

En otras palabras, a Dios, origen de todas las cosas, corresponde la plenitud de toda perfección, mientras que las creaturas realizan estas perfecciones en modo limitado. Por tanto, todo lo que se diga de Dios se dirá *per essentiam* mientras que lo que se diga de las creaturas se dirá *per participationem*:

> **Dio** è detto quindi l'Essere **per essenza** (Ia, q. 4, a. 2; ibid., q. 13, a. 11), il Bene per essenza (Ia, q. 6, a. 3); tutti gli **altri esseri**, dagli infimi ai più elevati hanno l'essere e la bontà **per partecipazione**[52].

Por esto, se afirma que Dios es el origen de toda perfección que se encuentra en las criaturas, las cuales reciben de Él toda perfección como de su causa. Este «recibir» en modo «degradado» o «imperfecto», como no podría ser diversamente, puede darnos un primer indicio, aunque aún impreciso, de que se entiende por «participar»:

> Tutte **le perfezioni create non sono adunque che diversi modi di partecipazione** all'infinita perfezione di Dio (Comp. Theol., c. 102, e passim); e l'origine di tutte le creature da Dio è indicato dal S. Dottore come un procedere secondo partecipazione, come una «divina discretio» che avviene per una «diffusione» e quasi «divisione» della totalità (semplice) di perfezione esistente in Dio; onde per necessità quanto procede in questo modo è qualcosa di «degradato» e viene posto «al di fuori» della Divinità, realmente da essa distinto[53].

Ahora bien, y nos encontramos aquí ante otra noción originalísima de Santo Tomás, toda perfección se «concentra» en la perfección del ser, «acto primero», «acto de todos los actos»: La originalidad de la metafísica tomista está exactamente individuada en la concepción del *esse* como **acto de todos los actos y forma y acto intrínseco**[54].

---

[51] *Ivi*, 234-235.
[52] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 263.
[53] *Ivi*, 264.
[54] Cf. *Ivi*, 25.

Por lo tanto, toda perfección es «recibida», «participada», en el «acto de ser», lo cual nos permite vislumbrar toda la fuerza de la distinción entre «ser por esencia» y «ser por participación». Todo ente finito realiza en algún modo aquellas perfecciones que en el «ser por esencia» se realizan en modo pleno e ilimitado y que se identifican en él con la única perfección del ser.

Cabe aclarar que el *esse* entendido como *actus essendi*, que es el sentido al cual queremos referirnos aquí, no debe confundirse ni con la *essentia* de la cosa ni con su *existentia*.

Veamos un párrafo de Fabro en el cual diversas expresiones con las cuales se refiere al acto de ser nos permiten esbozar este concepto de *esse* en la mente de nuestro autor[55]:

> **L'esse**, come **atto di essere**, **non è soltanto il fatto di esistere**, [...] ciò piuttosto è l'effetto esterno dell'atto di essere, ma secondo S. Tommaso l'atto di essere è di natura più profonda. Esso è anzitutto **ciò per cui (quo) ogni formalità può essere indicata come reale**, cioè distinta, non solo nozionalmente, da ogni altra, ma «separata» realmente in natura, è **l'atto dell'essenza** [...]
> L'esse quindi è **ciò che vi è di più intimo in ogni cosa** [...] L'Esse è il **complemento di ogni forma** [...] È la **forma di tutte le forme**, e l'**atto di tutti gli atti** [...] È **ciò che vi è di più formale** [...]
> L'essere è il **primo bene** e la **prima perfezione** a confronto delle formalità di cui è atto [...] perchè è atto, e l'atto è essenzialmente perfezione[56].

Es decir, el *esse* es la perfección primera, actual y fundante, del ente de la cual participan a su vez todas las otras perfecciones que en él se encuentran. El ser de cada ente, a su vez, no es otra cosa que participación del ser del *Ipsum esse subsistens*.

Esta concepción de *esse ut actus* y, más aun, como *esse intensive*, propia de Santo Tomás distingue su pensamiento de la filosofía clásica precedente. En esta el acto indicaba la esencia y la forma, la cual no tiene origen y constituye el ser propio y primero de los entes materiales de aquellos inteligentes e inteligibles[57]. En el Aquinate, en cambio, el acto pertenece ante todo y sobre todo al *esse*, de tal modo que toda forma (esencia, perfección) tanto tiene de actualidad cuanto participa del *esse*.[58]

Por esto será exigencia propia del ser el reivindicar para si mismo, la identidad, o mejor aún la actuación de la identidad, en la predicación del real, de la forma y del contenido, del objeto y del sujeto, de la materia y de la forma, de la sustancia y atributos, y en general de

[55] Por cada expresión aquí citada, señala Fabro textos en los cuales Santo Tomás de Aquino se refiere al acto de ser en el modo indicado. Por cuestión de brevedad citamos solamente las afirmaciones de Fabro.
[56] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 195.
[57] Cf. Cornelio FABRO, *Introduzione* ..., op. cit., 159.
[58] Cf. *Ibidem*.

cualquier síntesis que se abra paso en el camino del pensamiento, ya que solamente el *esse* por su «cualidad incomunicable» puede darse como *prius* absoluto[59].

### 1.1.3. Contenido de la noción

¿Qué significa, entonces, para el ente finito «participar del ser»?

Comenzando por un análisis etimológico, la noción de participación parece venir del campo de la cantidad: «todo» y «parte» significan, de hecho, los dos modos de ser según la cantidad[60].

La composición, en el ente corpóreo, de materia y forma, da lugar en el mismo a dos tipos de «todo»: el «todo integral» y el «todo potestativo». A cada uno corresponderán diversas partes: partes «integrales», al todo «integral»; y «partes potestativas (potenciales)» al todo «potestativo»[61].

Por «partes integrales» se entiende los elementos de la extensión y de la cantidad[62]; mientras que por «partes potestativas» se entiende la extensión de la forma en el orden cualitativo por medio de las potencias: virtudes y facultades[63].

Siguiendo este razonamiento se podría decir que, según el todo y las partes que se tengan en cuenta, se podría hablar de un doble modo de participar: «cuantitativo» y «cualitativo».

La noción metafísica de participación, escribe Fabro, parecería incluir algo de ambos significados, en cuanto incluye en si mismo un doble aspecto de «potencialidad» y «actualidad». Potencialidad, en cuanto se opone a aquello que es tal por esencia y que es posesión plena del acto[64], y actualidad, en cuanto participando de algún modo del acto se opone a la nada[65].

De todas maneras, en el orden metafísico, prevalece la noción «cualitativa» de participación. Este orden, el metafísico, es el orden de la cualidad y del acto en general[66]. Ahora bien, el acto en si mismo es indivisible. Por lo tanto, un acto se posee o no se posee. No se puede jamás afirmar de poseer una «parte del acto» ya que este escapa a la lógica de la extensión cuantitativa. Se podrá, si, decir que este acto es poseído con mayor o menor perfección, mayor o menor plenitud.

---

[59] Cf. Cornelio FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1965, 12.
[60] Cf. Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 303.
[61] Fabro escribe, en italiano: «*tutto potestativo*» y «*parti potestative*».
[62] Cf. Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 303.
[63] Cf. *Ibidem*.
[64] Cf. *Ivi*, 304.
[65] Cf. *Ibidem*.
[66] Cf. *Ibidem*.

Si el acto es de por sí indivisible, y, cómo decíamos en el punto anterior, el *esse* es el acto primero de todo ente, será este también –el *esse*– esencialmente indivisible. Fabro lo afirmar explícitamente: el ser no se puede dividir porque no es un todo que resulte de la unión de partes[67].

Por lo tanto, cuando la noción de participación se aplica al acto o a la cualidad o la formalidad podrá significar no el poseer una parte, porque no hay partes, sino el poseer en modo «particular», «limitado», o «imperfecto» un acto y una formalidad que en otro lugar se encuentran en modo total ilimitado y perfecto[68].

Fabro, citando a Santo Tomás, enseña como «participar» debe entenderse no cómo «*partem habere*» sino como «*partialiter habere*». La distinción puede parecer sutil, pero reviste consecuencias metafísicas importantísimas.

«Participar» no es poseer una parte de la perfección. Si así fuese, no se podría afirmar que está perfección es poseída propiamente por el sujeto, ya que poseer una parte, evidentemente, no es poseer el todo. En este caso, el *esse* no sería algo propio del ente, y el ente perdería toda consistencia ontológica.

«Participar» es poseer la perfección cómo algo propio, pero en modo imperfecto o limitado. Esta imperfección o limitación del acto vendrá en razón de la potencia que lo recibe. He aquí un texto de Fabro que consideramos clave para al respecto:

> Ci troviamo quindi di fronte ad un vero «partecipare» in senso metafisico, inteso come un «**partialiter habere**», in quanto si oppone ad un habere «totaliter» e ad un «totaliter esse», e non in quanto si oppone ad un «substantialiter esse»...[69].

«Participar del ser» significará para el ente finito principalmente la posesión limitada e imperfecta del acto de ser, acto fundante de todas las demás perfecciones que en él se encuentran, acto que encuentra su fundamento último en el ser perfecto e ilimitado, sin potencialidad alguna, que es el *Ipsum Esse*. Por esto, a partir del *esse* participado se podrá arribar al *esse* por esencia:

> ...per S. Tommaso l'ente rimanda all'*esse* ch'è l'atto di ogni atto e l'*esse* partecipato rimanda all'*Esse* per essenza ch'è Dio, Causa prima del Tutto[70].

[67] Cf. Cornelio FABRO, *Dall'essere* ..., op. cit., 12.
[68] Cf. Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 304.
[69] *Ivi*, 179.
[70] Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, op. cit., 17.

### 1.1.4. Modos de participación

Consecuencia de la participación es la composición, en el ente *per partecipationem*, entre lo «participado» (aquello que se participa, la actualidad que se «recibe», la perfección que se posee en modo limitado) y el «participante» (quien participa, el sujeto que recibe el acto o perfección):

> **La partecipazione a ogni livello dell'essere esige la composizione reale di partecipante (come soggetto-potenza) e di partecipato (l'atto limitato dalla potenza)**: la materia limita la forma nei corpi; gli accidenti, benché operativi e perfettivi, sono limitati dalla forma sia nei corpi come negli spiriti. **L'ente finito è operante per partecipazione e non per essenza**, ossia passa dalla potenza all'atto nell'agire perchè è composto di essenza e atto di essere, ossia perchè è in atto per la partecipazione all'esse[71].

Cómo se ve en el texto anterior, será la realidad de la participación en el ser que dará origine a toda la estructura del ente finito, tanto a nivel ontológico como a nivel operativo.

Al mismo tiempo, esta composición que sigue toda participación dará origen a una relación de «semejanza-desemejanza» entre los distintos niveles de la participación, que será, a su vez el fundamento de la analogía de nuestro conocimiento y predicación. Hay semejanza, en cuanto se posee una misma perfección. La desemejanza se produce por el modo de poseerla:

> Sono persuaso per parte mia che una classificazione metodica dei testi, combinata con l'armonia intrinseca alla dottrina del nostro comune Maestro, mette fuori dubbio che *ogni partecipazione comporta insieme similitudine* (meglio: similitudine-dissimilitudine) *e composizione*, altrimenti la similitudine sola porta difilato all'identità e all'immanenza formale, come fecero coerentemente il platonismo e l'averroismo[72].

Sin la noción de analogía no se puede llegar a comprender que entiende Santo Tomás por *esse*, y por participación. En otro lugar, Fabro llamará a la analogía «semántica de la participación»[73].

Ahora bien, está composición que acompaña a toda participación dará lugar a dos modos fundamentales de participación, según los diversos «planos» en los que se pueden encontrar el participante y la causa de la participación. Fabro los llamará de la siguiente manera: participación «predicamental» y participación «trascendental».

---

[71] Cornelio FABRO, *Introduzione* ..., op. cit., 174.
[72] *Ivi*, 231.
[73] Cfr. Cornelio FABRO, *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*, in *Divinitas*, XI, 1967, 559-586. Ristampato in Cornelio FABRO, *Esegesi tomistica*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, 444-447.

En la participación predicamental todos los participantes tienen en sí mismos la misma formalidad según todo su contenido esencial, y el participado no existe en sí mismo, sino sólo en los participantes[74]:

> Per «**partecipazione predicamentale**» intendo quella nella quale ambedue i termini della relazione, partecipato e partecipante, restano nel campo dell'ente e della sostanza finita (predicamenti)[75].

Parecería que en este momento «predicamental» de la participación no se puede hablar de analogía. Las palabras del mismo Fabro parecerían afirmarlo: todos los participantes tienen en si mismos la misma formalidad según todo su contenido esencial. Pero, no habría participación si no fundase o si refiriese en alguna manera a la analogía del ser[76].

Y explica de la siguiente manera porqué incluso en la participación predicamental se puede hablar, y hacerlo con propiedad, de analogía:

> ... ciò vale quando la specie e sopratutto gli individui si considerano non più sul piano logico ma come «modi di essere» della realtà. Sotto questo aspetto reale metafisico Pietro e Paolo partecipano ciascuno l'umanità in modo diverso, cioè secondo il modo proprio, in quanto ciascun singolo – come si è visto – ha una esse diverso dall'altro[77].

En la participación trascendental, en cambio, los participantes no tienen en sí mismos sino una «semejanza degradada» del participado che subsiste en sí mismo, fuera de ellos, o como propiedad de un subsistente superior, o como formalidad pura y subsistente en la plena posesión de si misma[78].

Esta participación trascendental es entendida por Fabro como participación de los entes al ser[79], y como ésta se da en modo *simpliciter diverso, secundum quid eadem*, es también llamada «análoga».

El siguiente texto muestra dos consecuencias de la «doctrina tomista del acto» –la multiplicación de los individuos de una misma especie y la subsistencia del ente– que conjugan ambos momentos de la participación, trascendental y predicamental:

> Un doppio corollario della metafisica tomista dell'atto è la spiegazione della moltiplicazione degli individui nella stessa specie (partecipazione predicamentale) mediante il principio d'individuazione che è indicato nel principio potenziale dell'essenza, considerata nella determinazione della «corporeità» (materia signata quantitate), e la dottrina del principio di sussistenza degli enti per partecipazione che è riferita all'*esse* come «actus substantiae»[80].

---

[74] Cf. Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 305.
[75] *Ivi*, 143.
[76] Cf. Cornelio FABRO, *Esegesi tomistica*, op. cit., 447.
[77] *Ibidem*.
[78] Cf. Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 305.
[79] Cfr. *Ivi*, 183ss.
[80] Cornelio FABRO, *Introduzione* ..., op. cit., 90.

### 1.1.5. Definición e implicaciones metafísicas

Para cerrar esta primer parte de este primer capítulo en la cual buscamos introducir aquello que Fabro entiende por «participación» señalaremos una "definición" de esta noción y dos consecuencias metafísicas fundamentales.

En modo semejante a cómo Aristóteles enseña que el ente no se puede definir en sentido estricto ya que el ser escapa a la limitación del género, así sucede con la noción de participación, de la cual se podrá dar a lo sumo una cuidadosa descripción nominal real[81].

Fabro propone la siguiente «definición», más bien «descripción», de la noción metafísica de participación:

> Si potrebbe dire adunque che **«Partecipare» si predica di un soggetto che ha una qualche formalità od atto, ma non in modo esclusivo e in modo totale**[82].

La noción de participación, como hemos señalado más arriba, y se ve claramente en este definición, implica siempre un doble carácter de actualidad y potencialidad: allí adonde se verifica la participación siempre habrá un «sujeto», que se comporta a modo de potencia receptora, y por tanto, limitante, y una «formalidad» o «acto» que le es comunicada «imperfectamente», a la cual corresponde la parte «actual» de la composición.

Por esto, concluye Fabro, participante y participado están como potencia y acto, y lo participado es acto del participante[83].

Esta «*proportio*» entre participado y participante como acto y potencia es el fundamento último de la estructura del ente finito, tanto en el plano trascendental como en el predicamental.

Fabro, siguiendo a Santo Tomás, hace derivar de la realidad de la participación y de la composición que esta comporta, toda la estructura, compleja pero siempre una, del ente finito.

En el plano trascendental la participación fundamenta la distinción real entre esencia (sujeto receptor) y acto de ser, entendido como *actus essendi* (perfección participada). De esto se deriva que la participación funde también la composición hilemórfica (materia y forma) del ente corpóreo:

> In una sezione speciale si è mostrato che **la posizione tomista sulla composizione reale fra essenza ed atto di essere era derivata direttamente dalla nozione di partecipazione; parimenti era stato mostrato che anche la composizione ilemorfica aveva la sua ultima radice nella nozione di partecipazione**. Allora la composizione reale nell'essere concreto di

[81] Cf. Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 309.
[82] Cf. *Ibidem*.
[83] *Ivi*, 310.

(potenza) partecipante e di (atto) partecipato è un'implicazione metafisica della nozione di partecipazione come tale[84].

De este modo se produce aquella «caída ontólogica» (*diremption*) a la cual Fabro hace mención en otra parte de sus trabajos: el ser, al ser recibido cada vez en sujetos menos perfectos se abaja y degrada perdiendo la plenitud propia de las formas puras:

Nelle creature l'atto di essere, che sopra abbiamo chiamato forma pura, «forma formarum», atto primo ed assoluto, viene ad abbassarsi ed assumere, quasi per una benevola condiscendenza, le condizioni proprie dell'essenza e del soggetto che lo riceve: in altre parole, l'atto di essere nelle partecipazioni create viene veramente ad abbassarsi, a sparpagliarsi perdendo, più o meno, dell'intensità formale piena che ad esso compete per diritto, come «forma separata»[85].

La composición entre esencia y acto de ser (además de aquella entre materia y forma, en el caso del ente corpóreo) no agota la complejidad estructural del ente finito. A esta estructura «primaria» viene a sumarse aquella «secundaria» que solemos llamar composición entre «sustancia» y «accidente»:

La struttura secondaria dell'essere finito è data dalla **sostanza** e dalle sue attuazioni successive cioè, possiamo ora dirlo senza reticenze, dai suoi **accidenti**[86].

También esta composición y distinción entre sustancia y accidente encuentra su razón última en la noción de participación:

L'ultima radice di questa profonda teoria è sempre identica, e i testi lo mostrano con stile piano ed eloquente: **è per la distinzione reale fra essenza ed atto di essere che vengono alla creatura le altre distinzioni reali**: fra sostanza e facoltà, fra facoltà e atti è appunto per la caratteristica della creatura come ente per partecipazione, che essa deve essere un agente ed operante per partecipazione[87].

En esta estructura secundaria del ente por participación[88], derivada de aquella composición real en el orden trascendental[89] entre esencia y acto de ser es, todo el ser sustancial el que cumple la función de sujeto y de potencia receptiva[90], respecto a las operaciones, «actos segundos», y facultades, que a modo de accidentes se agregan a la sustancia.

En el siguiente texto Fabro resume con maestría cómo la noción de participación permite una adecuada y armónica visión unitaria de la complejidad del real:

In questa rete di rapporti e di strutture si manifesta l'**armonia dell'architettura del finito** nella concezione tomistica: lungi dal frammentare il reale in elementi staccati, essa articola i varî

[84] *Ivi*, 315-316.
[85] *Ivi*, 317-318.
[86] *Ivi*, 320.
[87] *Ivi*, 322-323.
[88] Cf. *Ivi*, 317.
[89] Cf. *Ivi*, 315.
[90] Cf. *Ivi*, 319.

> piani dell'essere passando di atto in atto e fondando l'atto secondo nell'atto primo, e la potenza estrinseca nella potenza intrinseca. La realtà in atto del finito non è né un circolo chiuso (dualismo greco, averroismo...), né al contrario una mera emanazione transeunte dell'attività divina od attuantesi in un unico principio attuale (identità di anima e potenze della scuola agostiniana...): ma è **un tutto organizzato mediante l'interdipendenza di atto in atto, di potenza in atto e di potenza in potenza**[91].

Como veremos más adelante esta armónica arquitectura del finito como un todo organizado mediante la interdependencia de acto en acto, de potencia en acto y de potencia en potencia será fundamental para poder sostener la unidad de conciencia del ente cognoscente, y, por tanto, el realismo del conocimiento.

Llegados a este punto, comienza a abrirse la reflexión hacia el tema propio de este nuestro trabajo: la relación entre participación y conocimiento en Cornelio Fabro. La composición, en el ente finito, de sustancia y accidente, permite al ente la «interacción» y «comunicación» con los demás entes distintos de él. Esta «interacción» es a su vez otro modo de participación, ya que por sus operaciones el ente puede recibir y ser perfeccionado por las formas y actualidades de otros entes:

> Per via degli atti, l'ente finito apre quasi se stesso a **ricevere la partecipazione del mondo circostante** e risponde, secondo la sua natura, agli inviti ed ai messaggi che gli arrivano da ogni parte dell'universo, affinchè anche lui si inserisca armonicamente nel concerto degli esseri[92].

Y entre los distintos modos de «interacción» que podemos encontrar en el plano predicamental, será el mismo Fabro en afirmar, cómo veremos más adelante, se encuentra el conocimiento que es a su vez un modo de participar.

Esta última afirmación de la posibilidad de interacción y mutuo perfeccionamiento de los entes finitos a nivel predicamental gracias a la composición entre esencia y actos segundos, permite una última aclaración respecto a la noción de participación.

La noción de participación no es solamente una noción «estática» o «estructural». Incluye, en su riqueza, un segundo momento «dinámico» o «causal»:

> Possiamo aggiungere subito che a questa prima proprietà onde si ha la partecipazione statica, il partecipato è «parte» reale in qualche modo nel partecipante per la formazione del σύνολον ontologico, va aggiunta la seconda proprietà, quella della dipendenza causale del partecipante dal partecipato, onde c'è la **partecipazione dinamica**[93].

Justamente, será buscando el fundamento metafísico de la noción de causalidad frente a la crítica de David Hume que Fabro «descubrirá» la noción metafísica de participación como cualidad diferencial del tomismo. Él mismo lo explica:

---

[91] Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino 1960, 375.
[92] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 319.
[93] *Ivi*, 316.

> Questo lavoro [*el volumen «La noción metafísica...»*] ha avuto origine da una dissertazione sul tema: «Il principio di causalità» [...]. In esso, ed in modo più preciso nell'articolo: «La difesa critica del principio di causa» [...], che ne riassumeva le conclusioni, mostravo come **fra le varie formule proposte per ovviare alle istanze critiche,** che da alcuni anni si vanno facendo circa la «perseità» od analiticità del principio di causa, **la più adatta, secondo la lettera e lo spirito del Tomismo, sembra essere quella enunziata in funzione della nozione di partecipazione** (S. Theol., Ia, 44, 1)[94].

En este contexto cobra fuerza otra afirmación insistente de Fabro: consecuencia del ser *per participationem* es el obrar *per participationem*:

> ...come la creatura è un ente per partecipazione, così è anche un **agente per partecipazione**: una formula che, nella sua genericità, è ammessa universalmente. È essenziale alla creatura il comportarsi da creatura: in questo si diparte invece la metafisica moderna la quale concepisce il finito e il fenomeno come attributo, aspetto, momento... dell'Assoluto[95].

Teniendo en cuenta este texto, señalemos cómo la noción de participación sirve para evidenciar, por una parte, la armonía intrínseca de toda la realidad, y por otra, la distinción real entre los distintos seres. El ser por participación no es un momento del Absoluto. Es algo realmente distinto, aun cuando dependiente del mismo, pero con consistencia ontológica propia.

Volviendo al obrar por participación del ente finito, diremos que así cómo el conocimiento es un modo de actuarse del sujeto, el ente *per participationem* será cognoscente *per participationem*. He aquí un texto en el cual Fabro afirma esto explícitamente:

> Di conseguenza, gli spiriti finiti (e l'uomo con essi) sono **enti per partecipazione, e quindi sono anche conoscenti per partecipazione**[96].

Será el mismo Fabro quién se apresurará a explicar que, si bien cognoscente «por participación», el ente finito permanece siempre abierto y en búsqueda del ser y la verdad «por esencia». Precisamente a través de estas diversas participaciones el ente finito se remontará hacia el Absoluto. Veamos un par de textos en los cuales esto se pone de manifiesto:

> Egli è **conoscente** e volente **per partecipazione**, ma il suo **soggetto ultimo** è la ***verità per essenza***, ossia Dio com'è in se, e la *felicità perfetta* nel possesso amoroso di Dio[97].

> Nella posizione tomistica invece l'essere è il fondamento inesauribile dell'attività di coscienza e le tappe di sviluppo della coscienza umana, singolare e collettiva, sono le conquiste dello spirito

[94] Cornelio FABRO, *Prefazione alla prima edizione*, in Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 7.
[95] Cornelio FABRO, *Partecipazione* ..., op. cit., 372.
[96] Cornelio FABRO, *Introduzione* ..., op. cit., 174.
[97] *Ivi*, 182.

> in quanto **coscienza dell'essere aperto all'Infinito** ch'è l'Essere stesso nella sua inesauribilità di atto primo, atto di ogni atto e di ogni perfezione[98].

En los siguientes capítulos de nuestro trabajo buscaremos mostrar, siguiendo el pensamiento de Fabro, cómo se realiza esta participación en los diversos momentos del conocimiento.

Para aquellos que puedan sentirse turbados por la «aridez» de la presente doctrina me permito de terminar este punto acerca de la noción de participación con un largo párrafo del padre Fabro:

> Per parte mia resto persuaso che il **Tomismo** ha tale una vitalità interiore, dal punto di vista sia storico come speculativo, che sa sempre rinascere e imporsi per forze autoctone; s'intenda però sempre il Tomismo vivo, il Tomismo cioè che sprizza direttamente dai testi. Molti si sentono scoraggiati, prima di toccare la soglia del Tomismo genuino, poichè si sono sentiti impotenti a frazionare il proprio cervello in quell'interminabile numero di distinzioni e caselle nozionali, nelle quali non di rado i commentatori e i manualisti pare disperdano la polla sorgiva della speculazione tomista. Ma i commentatori e i manualisti non devono sostituire la Fonte primaria, e non lo pretendono; essi hanno una funzione isagogica per il contatto diretto con il testo, che resta il mezzo insostituibile per la comprensione dell'Autore. S. Tommaso, **studiato direttamente, ha una fisionomia che per molti costituisce un'autentica rivelazione**: certamente il suo è sempre un pensiero serrato, severamente disciplinato e non si abbandona a divagazioni «fenomenologiche» o «affettive». Ma tutto questo non toglie che esso sia **profondamente umano**, anzi lo è maggiormente, poichè situandosi al di sopra delle fluttuazioni degli spiriti ordinarî, arriva a scandagliare l'anima fin nei suoi segreti più riposti, e a presentarcela nella sua possibilità originaria[99].

### 1.2. Continuidad metafísica y *attingere*

Sabemos que uno de los grandes problemas que ha debido afrontar la filosofía de todos los tiempos es la relación entre lo uno y lo múltiple.

Este problema irrumpe con fuerza al plantearse la posibilidad de un conocimiento auténticamente objetivo. Si el conocimiento es objetivo, significará que él se encontrarán, y en algún modo se «unirán» elementos realmente diversos entre sí.

En consecuencia, tiene sentido plantearse si existe algún tipo de unidad y orden en un mundo constituido de entes tan diversos entre si, y además, en continuo movimiento. Más aún, ¿se podría hablar de una jerarquía entre los distintos seres que conforman la realidad? O, por decirlo con palabras del mismo Fabro: ¿es posible para nuestra mente una comprensión global y orgánica del mundo[100]?

La unidad y orden del mundo en el cual nos encontramos es un hecho de experiencia, que se puede incluso verificar «fenomenologicamente».

---

[98] Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, op. cit., 14.
[99] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 323-324.
[100] Cf. *Ivi*, 267.

Interesante al respecto son las recientes teorías llamadas del «diseño inteligente del mundo» que vienen a contradecir la concepción neo-darviniana predominante. La «teoría del diseño inteligente», propulsada principalmente por científicos matemáticos con las herramientas propias de su ciencia, pretende demostrar como en la naturaleza se encuentran diseños o estructuras que no pueden ser fruto del azar y que por lo tanto deben obedecer a una inteligencia ordenadora superior[101].

Más allá de la discusión entre las dos teorías arriba mencionadas, importa destacar como desde el mundo de la ciencia surgen voces cada vez más frecuentes para afirmar algo que parecería una verdad de "Perogrullo": existe una orden en el mundo en el que vivimos. Hoy en día, la negación de un hecho en tal modo evidente, parecería que fuese posible solamente por prejuicios filosóficos o ideológicos.

Fabro, expresándose en términos metafísicos, constata que la experiencia misma confirma la suposición de que los seres en la naturaleza están como atravesados de una «afinidad universal», que se manifiesta según una particular atracción de lo alto hacia lo bajo, como si los seres superiores descendieran para avecinarse a los inferiores, y estos, así ayudados, se esfuerzan por elevarse para alcanzarlos de alguna manera[102].

Esta «afinidad universal» es lo que llamaremos «continuidad metafísica de los seres», y sólo puede ser justificada metafísicamente recurriendo a la noción arriba expuesta de participación:

> La **partecipazione** nel Tomismo non ha soltanto un valore trascendentale, in quanto lega il particolare all'universale e la creatura al Creatore, ma riceve anche un **senso concreto e predicamentale**, come punto di riferimento intelligibile sia per una **visione ordinaria del mondo** nel concerto degli esseri, come anche **dell'organizzazione reale di ogni essere particolare**[103].

Esta continuidad o afinidad metafísica fruto de la participación se concretiza en dos momentos: explica, en el plano que hemos llamado predicamental, el orden de todo el mundo considerado en su conjunto, es decir, la relación armónica («concierto de los seres») de los entes con su causa y de estos entre sí, al mismo tiempo que fundamenta la «estructura interna» («la organización del real») propia de cada tipo de ente particular.

Si los distintos entes entre sí se pueden influenciar mutuamente, y, el desarrollo –perfeccionamiento– de algunos depende de esta «interacción» con otros, no se puede concebir el ente al modo de «monadas» leibnizianas aislada cada una en si misma. Es necesario, afirma con vigor Fabro, que **a un cierto punto, tanto los seres entre sí, como**

[101] Cf. William DEMBSKI, *Diseño inteligente*, Homo Legens, Madrid 2006.
[102] Cf. Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 267.
[103] *Ivi*, 266.

**las partes varias de un ser singular, entren como en «contacto» y que en cierto modo se «suelden» para continuarse una en otra**[104].

No se trata de mera «contigüidad» física o material de los diversos seres entre sí. Es algo mucho más profundo, que llega al ser mismo de las cosas. Por eso Fabro se expresa en términos de «continuidad», «afinidad», «contacto», «*continuatio*» metafísica u ontológica.

Esta «continuidad metafísica» implica un doble momento: uno trascendental, que es la común participación de los entes del ser *per essentiam*; y uno predicamental, en el cuál la realidad inferior «participa» en algún modo de aquella inmediatamente superior.

Afirma explícitamente Fabro que no debe entenderse esta doctrina en un sentido emanatista neoplatónico, según el cual el grado inferior es originado por atenuación y empalidecimiento del esplendor del grado superior[105].

Fabro encuentra más bien el fundamento de este principio tan importante en la visión tomista del creado en el principio de finalidad:

> **Il mondo è interiormente finalizzato**: ecco il punto di partenza. Ora chi dice **finalità**, dice **ordine**, dice **gerarchia**, e la gerarchia suppone la **realizzazione di qualcosa che è comune nei vari gradi e che insieme è diversamente presente**, perchè altrimenti non sarebbero gradi. Il principio esige quindi somiglianza e dissomiglianza, o somiglianza-dissomigliante, dissomiglianza-somigliante che non è altro che il principio stesso dell'analogia metafisica...[106].

«Finalidad implica orden». Orden según la definición clásica es la «correcta disposición de las partes en el todo». En esta «correcta disposición» el todo encuentra su perfección, por lo cual esta misma disposición es el fin (en sentido metafísico, no temporal) del todo. «Orden implica jerarquía», pues las diversas partes se ordenan en diverso modo al fin, encontrándose algunas más cercanas que otras a este fin, de lo cual se puede deducir que entre ellas se realiza una «escala de perfección» que las ordena según un «más y menos» (*magis et minus*) ontológico. «Jerarquía supone la realización de una cosa que es común a los diversos grados, y que al mismo tiempo se hace presente en modo diverso en cada uno de ellos». Ahora bien, hablar de «algo común siempre presente, pero en modo diverso», ¿no es acaso hablar de «participación»?

Vemos así, cómo en el razonamiento de Fabro, el orden del mundo y la relación jerárquica entre los diversos seres encuentra su fundamento metafísico en la noción de participación.

Presentemos otros dos textos de Fabro al respecto:

---

[104] *Ivi*, 267.
[105] Cf. *Ivi*, 285.
[106] *Ibidem.*

> **La gerarchia del reale si articola pertanto all'interno della dialettica della partecipazione**, secondo la tensione di partecipante come potenza e di partecipato come atto[107].
>
> È la dottrina aristotelica dei gradi di perfezione che dovrebbe sostituire la dottrina platonica della partecipazione, ma S. Tommaso le fonde in una **concezione unitaria nella quale la partecipazione costituisce il fondamento metafisico dei rispettivi gradi di perfezione e di causalità**[108].

Todos los seres participan del ser, acto primero intensivo, de tal manera que cada ente realiza distintos «modos de ser», por lo cual vemos una común semejanza –en cuanto todos participan del ser– y una diversidad en el modo. Ahora bien, está diversidad en el modo se produce en modo ordenado: es decir, algunos entes participan del ser en mayor plenitud que otros, lo cual permite establecer una jerarquía entre los seres, según su grado de perfección, que corresponderá a su «cercanía» con el *Ipsum esse*:

> Questa ragion di Essere, non è più qualcosa di confuso e d'indeterminato, ma ha in sè un contenuto pienamente intelligibile, anzi perchè dice pienezza di attualità, è pienezza d'intelligibilità. In relazione ad essa, tutti gli altri modi di essere, dai più universali fino ai particolari, appaiono come coartazioni e negazioni parziali, che sono più o meno degradate secondo che più o meno s'avvicinano all'Essere, per la negazione delle imperfezioni e dei limiti. Sotto questo punto di vista, tutta **la visione intellettuale del mondo si trasforma e si ordina a formare come una «armonia razionale» degli esseri**[109].

Podemos resumir lo dicho hasta ahora diciendo que cada realidad participa del ser como por cierta «mediación»de aquella inmediatamente superior, reteniendo en si mismo, algo de las perfecciones de aquella más elevada y perfecta:

> Nell'ordine predicamentale poi essa fa vedere gli esseri ordinati in progressione scalare, di cui **ogni gradino inferiore ritiene in sé adombrato qualcosa della perfezione del gradino immediatamente superiore**, secondo la metafisica dionisiaca che S. Tommaso ha incorporata all'Aristotelismo[110].

Esta *continuatio* metafisica en el orden del ser, hará posible el *attingere* entre las distintas categorías de entes, según el célebre principio del Pseudo-Dionisio, hecho propio por Santo Tomás de Aquino: lo superior de un género «toca» – *attingit* – lo inferior del género inmediatamente superior:

> *Attingitur autem a materia corporali ea ratione, quod semper* ***supremum infimi attingit infimum supremi****, ut patet per Dionysium, VII cap. De Divinis Nominibus*[111].

---

[107] Cornelio FABRO, *Introduzione* ..., op. cit., 177.
[108] Cornelio FABRO, *Partecipazione* ..., op. cit., 327.
[109] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 138.
[110] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 383.
[111] TOMÁS DE AQUINO, *De Spiritualibus Creaturis*, a. 2. [Hemos citado los textos de Santo Tomás de Aquino así como lo hace Fabro en sus obras, separándolos en algún caso de los textos de Fabro, para resaltar la continuidad entre el pensamiento fabriano y aquel del Aquinate.]

Veamos, a modo de ejemplo, como Santo Tomás utiliza este principio, en un texto del Aquinate referido a la *cogitativa*, «participación del intelecto en la sensibilidad» citado por Fabro:

> **Cogitativa** est quod est altissimum in parte sensitiva, ubi **attingit quodammodo ad partem intellectivam** ut aliquid **participet** eius quod est in intellectiva parte infimum scilicet rationis discursum secundum regulam Dionysii... Unde ipsa vis Cogitativa vocatur particularis ratio, ut patet a Commentatore in III De Anima, nec est nisi in homine[112].

Otro texto de Santo Tomás, en el cual vuelve a aplicar el principio del *attingere*, este en relación a la unión sustancial entre cuerpo y alma:

> **Attingitur autem (anima humana) a materia corporali ea ratione quod semper** «supremum infimi attingit infimum supremi», ut patet per Dionysium (loc. cit.); et ideo anima humana, quae est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum ut fiat ex anima et corpore unum sicut ex materia et forma[113].

Un texto más del Aquinate, este del *De Veritate*:

> Naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo[114].

Un último texto de Santo Tomás en el cual Fabro encuentra «la fórmula más densa de este principio»:

> [1] Corpora participant esse tantum; animae autem secundum propriam naturam participant ulterius esse et vivere; intellectus autem participant esse, vivere et intelligere. – [2] Causalitas autem horum ad ordinem divinum pertinet: sive ponantur multi dii ordinati sub uno secundum Platonicos, sive unus tantum in se omnia habens secundum nos. **Universalitas autem causalitatis propria est Deo. Huiusmodi autem ordines cum ab uno primo procedant, continuitatem quandam habent ad invicem: ita quod ordo corporum attingit ordinem animarum, et ordo animarum attingit ordinem intellectuum qui attingit ordinem divinum**. – [3] Ubicumque autem diversi sub ordinem subinvicem coniunguntur, **oportet quod id quod est supremum inferioris ordinis, propter propinquitatem ad superiorem ordinem, aliquid participet de superioris ordinis perfectione**. – [4] **Et hoc manifeste videmus in rebus naturalibus.** Nam quaedam animalia participant aliquam rationis similitudinem, et quaedam plantae participant aliquid de distinctione sexus quae est propria animalium. Unde et Dionysius dicit, c. VII De Div. Nom., quod **per divinam sapientiam fines primorum coniunguntur principiis secundorum**. – [5] Sic igitur illi qui sunt supremi in ordine intellectuum vel intelligentiarum dependent per quamdam perfectiorem participationem propinquius a Deo, et magis participant de bonitatis eius et de universali causalitate ipsius[115].

Participación, continuidad metafísica y *attingere* hacen de la metafísica y de la gnoseología de Santo Tomás un todo compacto y firmemente unido en sus diversas partes. Así lo afirma con vigor Fabro:

---

[112] TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. XIV, a. 1 ad 9um; cfr. In *II De Anima*, lect. 15, nn. 396-397.
[113] TOMÁS DE AQUINO, *De Spiritualibus Creaturis*, a. 2.
[114] TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. XVI, a. 1.
[115] TOMÁS DE AQUINO, *In l. De Causis*, l. 19, S. 106, 11 ss.

> È la nozione di **partecipazione**, quale un **attingere**, che costituisce **l'originalità della gnoseologia tomista** rispetto a quella aristotelica ed in parte anche rispetto a quella averroista, perché **nel tomismo tutto è saldamente connesso**, come la metafisica così anche la gnoseologia[116].

Como se puede ya entrever, esta noción de «continuidad metafísica» de los entes será de fundamental importancia en el pensamiento de Fabro para asegurar la objetividad del conocimiento, ya que conocer es participar[117].

El conocimiento será un momento particular de esta continuidad, en el cual se encontrarán los distintos «órdenes» indicados por el Angélico en el texto arriba citado: el «orden de los cuerpos» con el «orden de las almas», el «orden de las almas» con el «orden de las inteligencias»...

Todo conocimiento implicará una mediación, que, en última instancia viene fundamentada en esta *continuatio* entre los distintos seres, ya que esta «continuidad» permite la posibilidad de interacción entre las partes, pues es necesario algún tipo de «contacto» (sin restringir, digámoslo una vez más, este término a su acepción física) entre las partes para que estas pueden comunicarse entre sí. Por eso Fabro afirma que gracias a la participación es posible hablar de una «mediación metafísica y gnoseológica»:

> Ogni mediatore, in qualsiasi ordine, in tanto può esercitare la sua funzione in quanto può «comunicare» con le parti. Nella mediazione morale tale possibilità di comunicazione è fondata sul fatto che il mediatore riesce accetto ad ambedue le parti; nella **mediazione metafisica e gnoseologica** la possibilità di comunicazione è data dalla somiglianza che ha il mediatore, sia con l'una come con l'altra delle parti[118].

Si se aceptan estos principios metafísicos, toda la problemática del conocimiento viene como iluminada, aun cuando no sea plenamente explicada como veremos, «desde adentro». Por eso consideramos fundamental, aun a riesgo de extendernos un poco, dejar asentados estos principios al inicio del recorrido que nos hemos planteado. La vía de solución para fundamentar la objetividad de nuestro conocimiento vendrá de la aplicación de estos principios a los diferentes «problemas» con los cuales la reflexión filosófica se encuentra al pretender explicar el realismo de la percepción. Veamos, por ejemplo, como el mismo Fabro utiliza el término «*attingere*» en relación al conocimiento, afirmando que el alma humana, tanto con su sensibilidad como con su inteligencia, llega a «tocar» (!) el acto de ser:

> È interessante il notare che in questo processo [*riflessione metafisica intensiva*] vengono a collaborare tutte le potenze conoscitive dell'anima, poichè esso infatti si compie per un processo

[116] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 233.
[117] Cf. Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 270.
[118] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 252.

comparativo fra la formalità predicamentale (astratto) e **l'atto di essere, che l'anima riesce a toccare (attingere)** con due facoltà diverse, il senso e l'intelletto[119].

De lo visto en este primer capítulo podemos concluir que la realidad de la participación de los distintos entes al ser, al mismo que tiempo que explica la estructura interna de cada uno cómo el orden jerárquico del universo, sostiene la unidad y posibilidad de interacción, a ambos niveles: interno y externo al ente. Es decir, unidad e interacción entre los distintos elementos que conforman el ente, unidad e interacción de los distintos entes entre sí.

Una sólida justificación del realismo necesita partir de este doble fundamento: la afirmación de que existe algo uno que fundamente la unidad en la diversidad del creado, y la posibilidad de mutua influencia, incluso a nivel metafísico, de los distintos entes entre sí. Y esto, porque, cómo se verá más adelante, el conocimiento es fundamentalmente, al menos en un primer momento, un contacto entre el ser de conciencia y el ser real de las cosas, que supone tanto la unidad de la conciencia que conoce como la unidad del objeto conocido en el acto cognoscitivo. Toda nuestra búsqueda se orienta a mostrar cómo es posible este «contacto» tan especial.

[119] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 139.

# CAPÍTULO II

## MOMENTO FENOMENOLÓGICO:

## LA UNIDAD DE LA PERCEPCIÓN

### 2.1. El misterio del conocimiento

Una primera y breve aclaración, siguiendo la reflexiones del padre Fabro, que debemos hacer antes de adentrarnos en la problemática que queremos analizar en este capítulo es la afirmación de que el conocimiento humano nunca dejará de ser un misterio. Es decir, algo de lo cual no se podrá dar una explicación última e definitiva.

Vemos también en esto el «realismo» de nuestro autor: la realidad se estudia cuanto puede nuestro intelecto, pero ésta será siempre más rica de aquello a lo cual nosotros podemos llegar con nuestras fuerzas, siempre quedará algo por descubrir, siempre habrá algún confín por explorar:

> **Del mirabile prodigio di fecondità della natura qual è la percezione**, possiamo osservare il frutto ed un po' – almeno in alcuni casi – anche il fiore, le foglie ed il gambo: **la radice però resta sempre sotterra** e a noi non è dato di poterla svellere per appagare la nostra curiosità[120].

Se estudia el conocimiento como algo dado, se buscan los fundamentos metafísicos del mismo, pero la penetración hasta los secretos últimos del «mecanismo íntimo» de la percepción humana permanece, al menos en la situación presente, como algo velado a nuestra capacidad intelectiva. Por esto, la fenomenología aristotélica no pretende haber resuelto todos los problemas, sino que se limita a indicar las líneas principales para una interpretación general de los mismos[121].

No significa esto que no se pueda estudiar en modo filosófico el conocimiento. Al contrario, de frente a esta realidad tan íntima y al mismo tiempo misteriosa es la filosofía, antes que la fenomenología y la psicología, quien fundamenta la posibilidad del contacto entre conciencia y ser propio del conocimiento.

Consciente de estos límites, podemos señalar cómo uno de los grandes méritos que se pueden atribuir a Fabro su interés por estudiar no sólo de la filosofía tomista y moderna

[120] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 152.
[121] Cf. *Ivi*, 397.

sino también ciencias experimentales como la fenomenología y la psicología, e incluso la biología, para buscar en los últimos avances de cada una aquello que pudiera ayudar a esclarecer, al menos en algo, los secretos del conocimiento humano[122]:

> Grande pregio della filosofia fabriana è la base scientifica, è saper scandagliare il fondamento con divizia di analisi, capacità di sintesi e apertura al nuovo. Grande pregio di questi due volumi [*La fenomenologia della percezione e Percezione e pensiero*] è il riferimento della filosofia alle scienze positive: come il filosofo ha saputo rispettare e apprezzare la scienza, così lo scienziato dovrebbe alimentarsi di filosofia[123].

Aclaramos esto porqué es el mismo Fabro quién lo hace notar, no para justificar *a priori* los límites de su investigación, sino para precisar los alcances de todo estudio metafísico de la realidad. La realidad no es tanto algo que se explica, sino más bien algo que se descubre.

### 2.2. Fragmentación y aislamiento del conocimiento en la filosofía post-cartesiana

¿Puede ser que la filosofía moderna haya surgido de un falso problema?, se preguntaba Fabro en el Prefacio a la segunda edición de *Percezione e pensiero*. Y respondía: He aquí el problema de los problemas[124].

Veamos, al menos brevemente, cómo concibe Fabro la «gnoseología post cartesiana», que rompe con el realismo clásico.

Constata el padre Fabro como la filosofía moderna occidental ha fragmentado el conocimiento humano llevando a la conciencia a aislarse de lo que no es ella y reduciendo el conocimiento mismo a un «estéril diálogo de la conciencia consigo misma»:

> Le **vie moderne** invece, poiché tendono alla soppressione dialettica del senso nell'intelletto o dell'intelletto nel senso, finiscono nel privare la conoscenza o del contatto con la realtà, o della distinzione fra vero e fatto, fra empiricità ed universalità: in ambedue i casi il conoscere è ridotto ad un **dialogo sterile che l'anima fa con se stessa**[125].

Un mérito que concede Fabro a los modernos fue el percibir las dificultades con las cuales nos encontramos al querer afirmar en modo pleno que el acto perceptivo es «objetivo».

---

[122] Cf. Rosa GOGLIA, *La novità metafisica* ..., op. cit., 115: «Nel 1935 [Fabro] consegue (con pieni voti e lode) la licenza in teologia; nel periodo estate-autunno è borsista nella Stazione zoologica di Napoli, e dal 1935 al 1938 assistente al Laboratorio di biologia nella Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Lateranense. Laureato in teologia (Pontificia Università Angelicum, 1937), egli è altresì incaricato di biologia, di psicologia teoretica e del Seminario di metafisica presso la Pontificia Università Lateranense dal 1937 al 1940; contemporaneamente incaricato della catedra di biologia (1938) e psicologia razionale, con proprie dispense, poi straordinario di metafisica (1939) e infine ordinario (1941) presso l'Ateneo urbaniano di cui è decano (1947)».
[123] *Ivi*, 53.
[124] Cf. Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 17.
[125] *Ivi*, 344.

En este campo, los autores a los cuales más relieve da Fabro son Descartes, Hume y Kant. Señalamos alguna referencia a la filosofía moderna y su actitud frente al problema del conocimiento en los siguientes textos, que ayudan a ver, tanto la concepción de Fabro acerca de la «gnoseología moderna», como su propia postura gnoseológica:

> L'inserzione tomista della conoscenza del concreto, sia materiale come spirituale, entro la conoscenza universale delle essenze materiali, ci pare un buon criterio per colpire l'originalità della psicologia tomista rispetto ai **monismi gnoseologici** ed ai **dualismi di tipo cartesiano e kantiano**[126].

Respecto a la gnoseología, una diferencia capital entre el tomismo y la filosofía moderna será que esta última, frente a las diversas partes de las dialécticas con las cuales se enfrenta el conocimiento, deberá elegir una y sólo una, porque no puede concebir la unidad entre ambas. El tomismo, en cambio, gracias a la noción de participación podrá superar estas dicotomías en síntesis que no absorban una de las partes sino que las conserven «hechas complementarias»:

> Nel Tomismo la risposta non può lasciar dubbî: il dualismo, di cui si parla, non è puramente iniziale o metodologico, ma piuttosto è essenziale all'oggettività della conoscenza umana qua umana. Cioè, **la dialettica, tanto oggettiva come funzionale, non si esaurisce nel sacrificio o assorbimento di uno dei termini da parte dell'altro, ma è pertinente alla stessa costituzione dell'oggetto e alla sua fondazione**: i monismi gnoseologici che operano quell'assorbimento unilaterale (fenomenismo, idealismo) annullano la stessa dialettica e con ciò rendono impossibile quella «intenzionalità» per cui l'oggetto è posto al soggetto e questo si attua in quello[127].

> In realtà materia e forma, **senso e intelletto formano realtà e processi unitarî, cioè si compenetrano a vicenda** ed è **solo per preconcetti sistematici**, come fece Cartesio con il suo matematismo, che **si possono pensare separate e non pertinenti**[128].

Fabro distingue dos etapas fundamentales en la gnoseología occidental posterior a Descartes: la división entre Racionalismo y Empirismo, y el intento de superar ambas posiciones por parte de Kant.

En las dos primeras corrientes arriba mencionadas se ve con claridad la reducción a una de las partes del dualismo. Así, por ejemplo, en la dialéctica objeto-sujeto, o todo es actividad del sujeto o todo es actividad del objeto. En el siguiente párrafo Fabro crítica esta actitud en el racionalismo:

> Il problema intrinseco ad ogni Razionalismo diviene allora quello di spiegare – al contrario di quanto si verifica nell'Empirismo – come il soggetto sia un puro «soggetto» cioè un inerte ricettacolo o depositario di quei contenuti intelligibili, i quali ripetono la propria origine e la

[126] *Ivi*, 369.
[127] *Ivi*, 370.
[128] Cornelio FABRO, *La Fenomenologia* ..., op. cit., 378.

propria presenza, non dalle energie apprensive del soggetto particolare, ma dall'attuarsi che si ha nei soggetti particolari di un Intelletto, Spirito, Coscienza o Attività universale[129].

Uno de los méritos de Kant, según Fabro, fue el haber intentado superar los reduccionismos propios de estas corrientes para introducir una concepción «dualista» del conocimiento en la filosofía moderna:

È stato Kant a proclamare nell'età moderna il carattere fittizio di ambedue i metodi isolati introducendo per primo, nella filosofia del suo tempo, il principio metodologico che una teoria adeguata della conoscenza umana dev'essere quella non di un'intelligenza pura, né di una pura sensibilità, ma di un'intelligenza che è insieme legata intrinsecamente, nel suo attuarsi «completo», alla sensibilità[130].

Sin embargo, el intento de Kant ha fracasado. El mismo Kant no podrá escapar a los prejuicios filosóficos del pensamiento moderno:

Ma il punto più debole del Kantismo sta nella doppia distinzione di intuizione e pensiero, di materia e forma: così come stanno in Kant, esse spezzano una **connessione vitale**[131].

Y por esto, también Kant termina cayendo en el inmanentismo:

**Il kantismo era sorto anzitutto per fondare l'ordine che presenta l'esperienza**. L'argomento centrale era il principio «ciò che ordina l'esperienza non può essere dato dall'esperienza»; di qui la deprecata separazione di una materia tutta a posteriori e di una forma tutta a priori che, non solo Kant, ma tutti i kantiani non sono riusciti a riparare, ed **hanno dovuto naufragare nell'idealismo**[132].

La razones de este fracaso de la filosofía moderna pueden encontrarse en el rechazo de la fenomenología pura, al mismo tiempo que en el uso a «prioristico» de principios metafísicos errados:

Il fatto, che è l'ultimo fondamento della «fenomenologia del conoscere», è quello che opponeva S. Tommaso al monismo psicologico averroista: *hic homo intelligit*, cioè l'unità di coscienza predicamentale. Noi lo opponiamo come un fatto, che non ammette risoluzione dialettica, a tutti i **monismi gnoseologici nei quali Hume e Kant hanno spinto la filosofia moderna**. Esso non può ammettere risoluzione dialettica perché si presenta da sé come la condizione ultima per l'esercizio della stessa dialettica e, per definizione, nel suo campo la condizione è prima e non dipende dal condizionato, ma viceversa[133].

Non è tanto allora di psicologismo che si deve accusare Cartesio – e con lui la maggior parte degli indirizzi della filosofia moderna, fino a Kant e a Fichte e alle filosofie contemporanee quali la fenomenologia, l'esistenzialismo, il marxismo... – che pongono il proprio inizio (Anfang) o «punto di partenza» (Anfangspunkt) in quell'opposizione tacita od espressa. **L'errore di prospettiva qui è di aver obliato il «semplice», di non aver visto che ogni**

[129] *Ivi*, 39-40.
[130] *Ivi*, 40.
[131] *Ivi*, 53.
[132] *Ivi*, 56.
[133] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 379.

> **dualità suppone l'unità**, che ogni composizione rimanda a ciò ch'è, vale a dire a quel ch'è – e non può non essere – ch'è l'unico fondamento della verità dell'essere, l'essere stesso[134].

Otro ejemplo de «reduccionismo» es el Empirismo, al cual puede reducirse también el llamado Asociacionismo, en el cual no se distinguen inteligencia y sensibilidad como dos realidades realmente diversas. Para esta corriente de la filosofía moderna, afirma Fabro, la inteligencia no es una facultad original, sino una forma más compleja de la sensibilidad[135].

No es difícil adivinar como esta perspectiva gnoseológica lleva a la afirmación del principio de inmanencia que, según nuestro autor, es una de las causas del ateísmo que ha caracterizado al siglo XX.

Esto nos ayuda a ver la importancia del estudio del tema que nos hemos propuesto en el presente trabajo: sólo la afirmación de que la conciencia no se cierra en sí misma sino que entra en contacto real con el mundo que la rodea permite pensar el paso a la trascendencia.

La situación del hombre actual es realmente dramática, y Fabro lo afirma sin rodeos: No sólo el idealismo o el empirismo, no sólo el marxismo o el existencialismo, sino que **toda la filosofía moderna ha fallado**[136].

El «olvido del ser» ha llevado a la conciencia a encerrarse en sí misma, perdiendo no sólo la posibilidad de la trascendencia sino incluso el sentido de si misma:

> Non è una crisi qualsiasi allora quella che stiamo attraversando [...] E poichè tutti gli espedienti per riempirla o attuarla si sono di volta in volta, nell'alternarsi e battagliarsi dei sistemi più opposti e complicati, rivelati vani, ecco che oggi **la filosofia ha avuto ciò ch'essa meritava, perchè l'ha voluto: l'insignificanza, il vuoto**, l'incapacità di riagganciare l'uomo al reale e di riportarlo all'origine del logo essenziale per cogliere lo spirito nel suo stato nascente[137].

Terrible epílogo de la filosofía moderna: del *cogito* cartesiano a la nada atea. Fabro lo dice sin reticencias: este camino lleva al «fin de la filosofía»:

> In questo variopinto moltiplicarsi di orizzonti del reale si chiede, e non si può non chiedere, secondo la severa ammonizione di Heidegger: «Cos'è l'essere dell'ente» - ossia qual è il *rapporto costitutivo fra essere e pensiero*? Vale a dire, che accade all'uomo mediante il pensiero ovvero come accade il pensiero all'uomo? E «la cosa che più dà a pensare» (*das Bedenklichste*) è che, **dopo gli ultimi sviluppi del *cogito*, noi nella filosofia contemporanea non sappiamo più che significhi il pensare**. Strana nemesi del pensiero moderno che aveva voluto partire dal *cogito* cioè col pensare di pensare ed ora ammette, non solo di non sapere più dirci cos'è il pensare, ma ch'è un'illusione la stessa speranza di potervi riuscire, perchè il pensare si esaurisce nell'atto puntuale senza residui. **Questa è la «fine della filosofia» che abbandona l'uomo all'onda del tempo, senza scopo e senza speranza**[138].

---

[134] Cornelio FABRO, *Dall'essere* ..., op. cit., 17.
[135] Cf. Cornelio FABRO, *La Fenomenologia* ..., op. cit., 39.
[136] Cf. Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, op. cit., 7.
[137] *Ivi*, 5.
[138] *Ivi*, 6.

Ha sido el principio de inmanencia quien ha llevado a esta «muerte de la filosofía»: la filosofía moderna, en su acepción más propia, está unida al principio de inmanencia que ha tenido como resultado la muerte de la filosofía con la expulsión o «nadificación» del problema de la verdad[139].

Será precisamente contra este principio que se debe afirmar la trascendencia del conocimiento, es decir, la capacidad del sujeto de salir de si mismo y entrar en contacto real con el ser real de las cosas, para iniciar este camino de regreso al fundamento, que para el hombre será, como enseñaba el mismo Fabro, un camino de regreso al sentido de la propia existencia. Solamente en el encuentro con el ser el hombre podrá volver a encontrarse consigo mismo.

### 2.3. Unidad de la percepción del concreto material

Uno de los puntos firmes de la gnoseología fabriana es la afirmación de que el conocimiento (nos referimos siempre al conocimiento humano en cuanto tal) es encuentro entre la conciencia, síntesis de inteligencia y sensibilidad, y el ser real de las cosas.

En el acto de la percepción entran en juego todas las potencias cognoscitivas del hombre actuando en conjunto, tanto aquellas sensitivas como aquellas intelectivas:

> **Sentire ed intendere, presi assolutamente non possono dare la conoscenza adeguata del reale**, perché l'uno si limita ai contenuti fenomenali, l'altro a quelli intelligibili; ma la realtà non consta né di contenuti fenomenali puri, né di essenze intelligibili, ma di essenze singolari concrete che si manifestano per i contenuti fenomenali[140].

Y esto es así porque cada uno abraza distintos aspectos de la realidad, que en esa realidad se dan unidos. Por eso, el conocimiento de la realidad es la percepción de los «singulares concretos que se manifiestan por sus contenidos fenomenales»:

> ...la metafisica invece, legata all'essere delle cose, lo deve esprimere nel modo secondo il quale tale essere si trova attuato nella realtà, se esista o non, e se sia in un modo o in un altro. **La metafisica non può quindi che unire ciò che nella realtà si trova unito, separare ciò che in essa è separato**...[141].

Hay dos niveles o momentos en el conocimiento humano: la percepción o *conoscenza vissuta*, como gusta llamarla el padre Fabro, y el conocimiento formal o metafísico:

> Una fondazione teoretica del valore della conoscenza non può essere data che per un esame che lo spirito opera dentro di sé sopra gli atti, i contenuti e le forme di conoscenza che egli produce e di cui anche vive. Fra le forme complete del conoscere s'impongono subito **la percezione ed**

[139] Cf. *Ivi*, 9.
[140] Cornelio FABRO, *La Fenomenologia* ..., op. cit., 42.
[141] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 130.

> **il giudizio**: nell'una si fanno presenti gli oggetti concreti della vita vissuta per una presenza «di fatto»: nell'altra gli oggetti ed i loro valori rendono esplicita la propria presenza per il riferimento, che in essa opera l'intelletto, ai contenuti e principî assoluti dell'essere[142].

El conocimiento «concreto y vivido» es anterior, y sirve a modo de fundamento, al conocimiento abstracto y metafísico:

> L'idea fondamentale di un **pensiero concreto e vissuto**, precedenti quello astratto e formale, è esatta e d'importanza **imprescindibile** – come si vedrà a suo luogo – per **una teoria realista del conoscere**[143].

El conocimiento metafísico, partiendo de la experiencia concreta del sujeto cognoscente, busca elevarse a las razones últimas de esa realidad con la cual la conciencia se encuentra en el conocimiento:

> La conoscenza metafisica importa per lo spirito l'elevarsi ad un punto di considerazione assoluta della realtà, la quale possa restar consistente tanto rispetto alla molteplicità degli esseri quanto rispetto alla variabilità dell'ente singolo, non per via di un eclissamento di tali condizioni reali dell'essere, ma perché ne contiene in sé le ragioni supreme[144].

De todas maneras, llegar a esa «consideración absoluta» del ser de la realidad, supone que el espíritu puede entrar en contacto con ese ser, cosa que se realiza ya en un cierto modo en el primer momento del conocimiento:

> È vero adunque come vuole Aristotele che la metafisica si costruisce e sta salda nella sua assolutezza perché si regge sui princìpi non di questa o di quella forma di essere, ma dell'essere in quanto essere; ma non è men vero che la mente non arriverebbe ad alcuna concezione dell'essere, in quanto essere, se la percezione non mettesse **l'anima** a **contatto immediato dell'esercizio dell'essere**[145].

Nosotros nos concentraremos en el primer momento del conocimiento, o sea en aquel de la percepción del concreto, en particular del concreto material.

Lo importante, y es esto lo que queremos resaltar en este punto de nuestro trabajo, es la afirmación de que la percepción es «abrazo», «encuentro», «sutura», «mutua convergencia»[146], entre toda la interioridad del sujeto cognoscente y la realidad del objeto conocido así como viene dada en su ser concreto, y esto en un sólo acto perceptivo.

Los textos de Fabro al respecto son abundantes. Citamos dos suficientemente explícitos, para mostrar la fuerza con la cual Fabro afirma esta tesis:

---

[142] Cornelio FABRO, *La Fenomenologia* ..., op. cit., 27.
[143] *Ivi*, 273.
[144] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 586.
[145] *Ivi*, 587.
[146] Cf. Cornelio FABRO, *La Fenomenologia* ..., 33.

> Se l'intelligenza è la facoltà dell'essere, il suo sviluppo è quello di una **presa di possesso sempre più intima dell'essere stesso**[147].

> ... teoria tomista della «conversio ad phantasmata», la quale sta al centro di tutta la gnoseologia tomista in quanto fornisce il **punto di sutura fra il concreto e l'astratto nel loro essere dati alla identica coscienza umana**[148].

De la afirmación de este contacto entre ser y conciencia bien se podría pasar a la reflexión acerca de la relación entre ser y pensamiento. Esta unidad propia de la percepción debe darse porque es la realidad quien «domina» y «obliga» al pensamiento, y no al revés. Por lo tanto, no puede el pensamiento no aferrar y exprimir en si mismo las cosas sino cómo las encuentra en la realidad:

> Abbiamo toccato l'aspetto più profondo del realismo tomista, che bisogna tener presente agli inizi stessi della metafisica; **la realtà talmente domina il pensiero che lo obbliga a prendere in sè non solo il suo aspetto formale, ma ad imitare e corrispondere nella struttura astratta a quanto essa in sè possiede come realtà concreta**[149].

> La **realtà in sé e la realtà conosciuta coincidono quanto al contenuto**, perché quanto c'è nella realtà conosciuta, c'è nella realtà in sé: ciò che è diverso è il modo di essere, essendo nell'una reale, nell'altra intenzionale cioè rappresentativo e mentale[150].

> **L'oggetto proprio della percezione è un aspetto globale, non un aspetto differenziale della realtà**. Possiamo dire di vedere colori, figure, di comprendere cos'è la natura umana in astratto: **l'oggetto della percezione è il concreto nella sua totalità**, di modo che non percepisco propriamente né il colore a sé, né la figura sola, né la natura umana come tale, ma l'uomo Pietro che ha una tale figura, un tal colore e così via[151].

De todas maneras, este «predominio» de la realidad sobre el pensamiento no reduce este último a mera pasividad. La realidad «invade» el pensamiento, pero al mismo tiempo el pensamiento la «aferra» haciéndola propia. Sobre esto volveremos más adelante, al referirnos a la objetividad de nuestro conocimiento cuando estudiando la especie cognoscitiva se verá como ésta en su intencionalidad pone de manifiesto este «intercambio» recíproco en entre la realidad y el pensamiento. Citemos aquí algunos otros textos, para evidenciar aún más el pensamiento de nuestro autor al respecto:

> **La percezione risulta esser vera quando avviene la sutura fra il concreto e l'astratto, fra la presentazione fenomenale e il contenuto intelligibile che ad essa viene incorporato**[152].

> La fenomenologia che ci può far assistere al primo sviluppo dell'essere nel suo costituirsi ed al suo affermarsi, come per un individuo di una data specie, assolve il suo compito in quanto

[147] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 425.
[148] *Ivi*, 331.
[149] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 149.
[150] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 397.
[151] *Ivi*, 419.
[152] *Ivi*, 592.

> anch'essa può organizzare i suoi contenuti per una presentazione globale. **Fenomenologia globale e comprensione globale dànno alla mente umana il contatto con l'essere**[153].

> Afferma egli [Averroè] che, **nel conoscere**, **oggetto** e **anima** non solo passano ciascuno ad un grado superiore di essere, come si è detto, ma **formano nell'atto una sola ed identica cosa**: il conoscente in atto è il conosciuto in atto; più ancora o più esattamente, **conoscente e conosciuto formano una unità più intima di quanto non facciano materia e forma**... **Questa teoria metafisica del conoscere è passata certamente in S. Tommaso**[154].

> ...è mediante la cogitativa che l'intelletto umano percepisce indirettamente le sostanze singolari... il mio amico Pietro (*Summa theologiae*, I, q. 86, a. 1; *Quaestio de anima*, a. 20 ad 1) e si compie quella *reflexio* che assicura e mantiene il **contatto indiretto, ma tuttavia immediato, dell'intelletto e della coscienza umana come tale con la realtà del mondo esterno**[155].

La razón última de este particular modo de encuentro entre el sujeto y el objeto que se produce en el conocimiento, sobretodo en la percepción, la afirma el padre Fabro en el siguiente texto:

> ...è **proprio della percezione di portarsi sull'essere e nell'essere reale**, tanto sotto lo aspetto dell'essenza, come sotto quello dell'esistenza ed in tal modo – si noti bene – che l'una e l'altra non restino disgiunte, ma appaiano realizzarsi a vicenda[156].

Este es uno de los momentos en los cuales se pone de manifiesto una vez más la crudeza y la sinceridad del realismo del padre Fabro, y en el cual se resalta la importancia de un estudio fenomenológico que no anteponga principios a priori.

El gran desafío para la afirmación del realismo es salvar está unidad frente a la multiplicidad y diversidad que parecería contradecirla en el acto perceptivo. Y es aquí adonde entra de lleno la noción metafísica de participación como fundamento y sostén del realismo cognoscitivo: el conocimiento es contacto entre la conciencia y el ser de las cosas, y esto es posible gracias a la participación. Por el conocimiento, la conciencia llega, en cierto modo, a participar del ser de las cosas.

Esto muestra cómo la conciencia es constitutivamente trascendente a sí misma. Fabro no duda en afirmar que la conciencia es «ser para el ser», ya que su «determinación esencial» es «hacer presente el ser y presentarse en el ser». Este «ser para el ser», no es una expresión tautológica, sino que pone la conciencia sobre el equilibrio inestable de su constituirse y moverse inmanente, y la establece sobre el vértice de su libertad originaria de ser para la verdad del ser[157].

---

[153] *Ivi*, 619.
[154] *Ivi*, 52.
[155] Cornelio FABRO, *Introduzione* ..., op. cit., 81.
[156] Cornelio FABRO, *La Fenomenologia* ..., op. cit., 35.
[157] Cf. Cornelio FABRO, *Dall'essere* ..., op. cit., 13.

Por esto mismo la verdad de la conciencia, il *verum*, o *ens in anima*, se deriva y fundamenta en el *ens in se* que se encuentra *extra animam*, es decir, que la *veritas formalis mentis* del hombre depende (tiene que conformarse) de la *veritas entis* real[158].

La conciencia conserva siempre esta «trascendentalidad» o «intencionalidad» constitutiva, es decir, su referencia al ser real de las cosas. Ya hemos señalado como el pensamiento metafísico se fundamenta sobre este contacto «concreto y vívido» con el ser.

Incluso en aquel pensamiento que parecería más alejado de la realidad, cómo lo es el pensamiento lógico, permanece siempre esta referencia a las cosas. En un texto en el cual Fabro analiza la relación entre Lógica y Metafísica dirá que la Lógica es pensamiento, y el pensamiento, todo pensamiento, es hecho para las cosas, para dar a conocer las cosas, no para delirar o fantasear. Y si la Lógica se refiere directamente a las relaciones que se establecen entre los conceptos, ella se refiere indirectamente a las cosas, en cuanto es pensamiento del pensamiento de las cosas...[159].

Dejemos entonces establecido este «primer principio» de la gnoseología fabriana, en plena continuidad con el pensamiento de Santo Tomás: la percepción del concreto, inicio de la actividad de la conciencia, es el encuentro o mejor aún contacto entre el ser de la conciencia y el ser de las cosas, así como este se da en la realidad.

Veamos ahora, como se puede fundamentar metafísicamente este «contacto», «unión» o «participación» de la conciencia en el ser de la cosas.

[158] Cornelio FABRO, *Introduzione* ..., op. cit., 163-164.
[159] Cf. Cornelio FABRO, *Esegesi Tomistica*, op. cit., 290.

# CAPÍTULO III

## MOMENTO METÁFISICO:

## LA PARTICIPACIÓN Y LAS TRES DIALÉCTICAS DEL ACTO PERCEPTIVO

### 3.1. Inteligencia – sensibilidad

Es indispensable determinar la relación que se establece entre inteligencia y sensibilidad para poder hablar de un conocimiento propiamente objetivo.

Fabro mismo plantea explícitamente la cuestión: ¿Cómo puede la sensibilidad continuarse con la inteligencia, y la inteligencia a su vez volver sobre la sensibilidad? ¿No es esta una ilícita violación de confines?[160].

Dicho de otra manera, el problema se plantea de la siguiente manera: si en la realidad el abstracto es inmanente al concreto, y la sensibilidad aferra el concreto y la inteligencia el abstracto, es necesario que ambas puedan interactuar para unir en la conciencia concreto y abstracto así cómo se encuentran unidos en la realidad.

En la primer parte de este capítulo buscaremos mostrar como esta continuidad e interacción es posible, y cómo encuentra por fundamento último la noción metafísica de participación.

#### 3.1.1. Emanación de las potencias del alma a partir de su esencia

En la visión de Santo Tomás el momento «estático» (estructural, ontológico) del ente fundamenta y determina su estructura «dinámica» (de interacción o gnoseológica). Nos interesa en particular analizar cómo esto se realiza en el ente cognoscente.

Veamos, por eso, en primer lugar la particular relación que se establece entre el alma y sus potencias, y entre estas entre sí, en la perspectiva del Aquinate, la cual sigue Fabro fielmente.

La primera de las dialécticas que analizaremos es aquella que se da entre sensibilidad e intelecto humanos.

---

[160] Cf. Cornelio FABRO, *Il problema della percezione sensoriale*, in *Bolletino filosofico*, IV, 1, 56.

Fue Descartes con su distinción entre *res cogitans* y *res extensa* quién dividió ambas realidades negando la posibilidad de continuidad e interacción entre ambas.

Dos son los principios tomistas que contradicen diametralmente la visión cartesiana de la estructura del ser humano y el modo de interactuar de sus diversas potencias entre sí.

En primer lugar, la unión sustancial entre alma y cuerpo al modo de forma y materia. Está unidad se reflejará de modo particular en la continuidad entre inteligencia y sensibilidad, y en la relación que se establece entre sentidos y órganos sensitivos.

Si *operatur sequitur esse*¸ al ser el hombre un compuesto sustancial de alma y cuerpo, la dependencia de uno al otro se manifestará también en sus operaciones:

> Una posizione di questo genere non sarebbe molto distante da quella aristotelica che ritiene, anche nell'uomo, esservi una **unione essenziale fra anima e corpo e, per conseguenza, anche una dipendenza necessaria nell'operare**, come avrò più volte occasione di ricordare...[161].

> Tutta questa dottrina [*del conocimiento*], che sta alla radice della gnoseologia tomista, non è a sua volta che una **conseguenza della composizione ilemorfica** quale è intesa nell'Aristotelismo e che è propria sia del soggetto conoscente, l'uomo, come dell'oggetto conosciuto a lui proporzionato, le sostanze corporee [162].

A cada ente corresponderá una sola forma sustancial, que será el origen de los distintos grados ontológicos presentes en él.

> Pertanto se la forma è per Aristotele l'atto sostanziale, S. Tommaso ha giustamente difeso che in ogni corpo singolo, dai minerali ai viventi e allo stesso uomo, non vi può essere che **una *unica* forma sostanziale**. Soltanto così è garantita l'unità dell'essere...[163].

En el caso del ser humano, esa forma sustancial es el alma racional:

> Bisogna allora concludere che l'unica forma sostanziale è quella che viene per ultima nella graduatoria ontologica, p.e. l'anima razionale nell'uomo, la quale conferisce, cioè dà e causa, all'uomo tutti i gradi ontologici inferiori che negli esseri inferiori sono causati dalle rispettive forme inferiori: quindi nel caso, l'anima umana con il grado supremo della razionalità conferisce all'uomo anche i gradi inferiori della sensibilità, della vitalità, della corporeità fisica. E fin qui S. Tommaso sembra muoversi nella più rigida ortodossia aristotelica dell'unità del concreto[164].

En última instancia, la unión sustancial entre cuerpo y alma viene justificada también por la noción de participación, y se muestra como un momento particular de la continuidad metafísica de los diversos grados ontológicos, ya que el alma humana, lo más imperfecto en el orden espiritual, viene a unirse al cuerpo humano, lo más perfecto en el orden material:

---

[161] Cornelio FABRO, *La Fenomenologia* ..., op. cit., 361.
[162] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 274.
[163] Cornelio FABRO, *Partecipazione* ..., op. cit., 330.
[164] *Ivi*, 330-331.

> Di partecipazione in partecipazione e di subordinazione in subordinazione, siamo ormai arrivati alla soglia del **problema psicologico fondamentale**: la **possibilità dell'unione sostanziale fra l'anima spirituale e il corpo nell'uomo**, contestata dagli esegeti aristotelici puri di tutti i tempi. **S. Tommaso varca sicuro quella soglia mediante un'ardua sì, ma convincente, dialettica che poggia completamente sulla nozione di partecipazione**, e la sua profonda mente speculativa ha ben ragione di rallegrarsi dopo tanta fatica. La soluzione suppone, da una parte, che **l'anima intellettiva sia lo spirito infimo, e talmente degradato, da esigere un corpo a cui comunicare il proprio essere ed in esso sussistere; e, d'altra parte, si ammette che il corpo umano raggiunge una così fine perfezione nella sua complessione che arriva a «toccare» l'anima e trovarsi ad essa proporzionato**[165].

Santo Tomás, en la *Summa Contra Gentiles*, escribía: «Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma»[166]. Y Fabro:

> Dal nuovo concetto di atto (e potenza) deriva il «secondo» momento della metafisica tomista, cioè la tesi più avversata durante la vita di san Tommaso, quella **dell'unità della forma sostanziale** in tutti i corpi, anche nei viventi e nello stesso uomo che ha per unica forma l'anima spirituale, e quindi **l'anima spirituale è per sé e immediatamente la forma sostanziale del composto umano**[167].

En consecuencia, alma y cuerpo, unidos como forma y materia, forman un único sujeto. Y a su vez las distintas potencias o facultades que encontraremos en el hombre, tanto aquellas intelectuales, cómo aquellas que resultan de la unión del alma con el cuerpo, cómo incluso aquellas que pertenecen al cuerpo sólo, serán siempre facultades o potencias de un único sujeto, enraizadas en última instancia en esta unidad fundamental.

En un siguiente paso se afirmará que de está única alma espiritual derivan todas las potencias del hombre ya que aquello que es más perfecto posee en si mismo, en modo virtual, los grados ontológicos que de él participan:

> **L'identica anima razionale, unica forma sostanziale, conferisce all'uomo non solo la spiritualità ma anche i gradi ontologici inferiori**: «*Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens*» (*De spiritualibus creaturis*, a. 3; ed. L.W. KEELER, pp. 44 ss). Quindi l'anima intellettiva è virtualmente anche le forme inferiori, cioè contiene le potenze anche sensitive e vegetative che operano mediante il corpo (cfr *Summa theologiae*, I, q. 76, aa. 3-5): così Aristotele afferma delle figure geometriche che la figura superiore, ad esempio il quadrato, contiene l'inferiore, il triangolo, e che le essenze sono «come i numeri» i quali differiscono secondo addizione o sottrazione di unità (cfr *De anima*, II, 3, 414 b 28; *Metaphysica*, VII, 6, 1043 b 34)[168].

[165] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 282.
[166] TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, II, c. 68.
[167] Cornelio FABRO, *Introduzione* ..., op. cit., 87.
[168] *Ivi*, 88.

Y entonces, estrechamente unido a estos principios, se puede sostener el origen de las distintas facultades del ser humano como una emanación de las potencias del alma a partir de su esencia, en modo jerárquico «descendente»:

> È quindi in una direzione antitetica al separatismo platonico che si snoda il processo causale nella sintesi tomistica, vale a dire non per direzioni causali parallele alle formalità, ma per il subordinarsi e l'intranearsi dei gradi inferiori nel grado formale della forma sostanziale che tiene il centro nell'ordine sia dell'essere come dell'agire[169].

> Nella teoria tomista i gradi della emergenza conoscitiva sono una continuazione di quelli dell'essere, ora indicati, se è vero che il conoscere costituisce e suppone una forma superiore di essere[170].

Se trata de una afirmación en plena coherencia con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Baste recordar un paso del *corpus* de la cuestión 77 de la Suma Teológica:

> Manifestum est autem ex dictis quod potentiarum animae subiectum est vel ipsa anima sola, quae potest esse subiectum accidentis secundum quod habet aliquid potentialitatis, ut supra dictum est; vel compositum. Compositum autem est in actu per animam. Unde manifestum est **quod omnes potentiae animae**, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, **fluunt ab essentia animae sicut a principio**, quia iam dictum est quod accidens causatur a subiecto secundum quod est actu, et recipitur in eo inquantum est in potentia[171].

Cómo ya hemos visto, la participación produce por una parte una «semejanza», por la común posesión de una perfección, y al mismo tiempo una «des-semejanza», por el diverso modo de poseer esta perfección. Por eso, la participación determina, por un lado, el hecho de que la perfección participada se de en modo análogo, y, por el otro, la distinción real entre participado y participante. Aplicando estos principios al conocimiento, Fabro distingue tanto el alma de sus potencias, como estas de los actos que producen, indicando el origen de las facultades del alma en este su fluir a partir de su esencia.

Para percibir la importancia de estas afirmaciones recuérdense los «reduccionismos» modernos antes mencionados, tanto aquellos que identificaban la inteligencia con la sensibilidad, como aquellos que negaban la mediación de cualquier acto distinto del actuarse de la facultad misma (realismo inmediato). La noción de participación estará, entonces, a la raíz de la distinción entre «alma», «facultades», «hábitos», «actos» y «objetos»:

> In una coscienza evoluta possiamo distinguere la presenza dell'anima, delle facoltà, degli abiti, degli atti, degli oggetti; **si sa che nell'ordine ontologico le facoltà emanano dall'anima**, gli

[169] Cornelio FABRO, *Partecipazione* ..., op. cit., 330.
[170] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 385.
[171] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 6, co.

abiti si formano per la ripetizione degli atti, e gli oggetti specificano gli atti, gli abiti e le facoltà[172].

Este es uno de los momentos en los cuales se ve más claramente la importancia de la noción de participación: las potencias, cognoscitivas y apetitivas, del ser humano son participación de su alma racional, y como esta participación se da en modo "descendente" las potencias inferiores participan de las superiores, es decir, conservan en sí mismas, algo de la perfección de la potencia inmediatamente superior:

La derivazione delle qualità dalla forma e delle potenze dall'anima e concepita come un'irradiazione dal centro dell'essere e dell'agire, precisamente come un'emanazione ovvero come un'espansione che si articola nel tutto dinamico della sostanza a seconda della sua natura corporale o spirituale[173].

Agreguemos algunos textos en los cuales Fabro se refiere a la distinción entre la potencia y el acto que esta produce, para mostrar cómo también esta distinción, en la mente de nuestro autor, como hemos dicho, viene explicada recurriendo a la noción de participación:

...le scuole che non distinguono realmente l'essenza e l'*esse* come potenza ed atto ma li identificano, sono portate a identificare anche la coppia della struttura dinamica di *essenza e facoltà*, anche se non arrivano – come il pensiero moderno – a identificare (dialetticamente) il soggetto operante col suo atto; S. Tommaso invece approfondisce il binomio aristotelico di potenza ed atto, **inserendolo ancora nella dialettica della partecipazione**: se la partecipazione nell'ordine statico comporta una distinzione (e composizione) reale di potenza ed atto, tanto nell'ordine predicamentale come in quello trascendentale, altrettanto si deve dire per l'ordine dinamico sia trascendentale come predicamentale. Dio quindi ch'è l'essere per essenza è anche la causa per essenza (*causa essentialis*, nella efficace terminologia di Avicenna), totale, semplice, immutabile[174].

La creatura, come ente per partecipazione e quindi composto, opera anzitutto mediante la composizione profonda di sostanza e principî operativi e poi grazie alla distinzione fra la potenza operativa e gli atti da essa prodotti[175].

Estamos frente a afirmaciones claves para afirmar el realismo cognoscitivo: el alma humana, el cuerpo, y las potencias forman un todo organizado y unido metafísicamente por la participación de lo inferior en aquello que es superior:

Quello che San Tommaso ammette, l'abbiamo già visto, è una presenzialità più intima di esistenza che hanno gli atti all'anima, e per questo essi possono fornire una base più resistente per la giustificazione del valore della conoscenza e delle prime verità contro gli scettici[176].

Non è intuitivo né facile a spiegare come la stessa anima, che è sostanza spirituale, sia ad un tempo anche radice della vita vegetativa e sensitiva e perciò forma sostanzialmente del corpo:

[172] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 353.
[173] Cornelio FABRO, *Partecipazione* ..., op. cit., 377.
[174] *Ivi*, 372-373.
[175] *Ivi*, 373.
[176] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 494.

> eppure sta qui la ragione ultima di quell'unità nella molteplicità che si rivela in ogni nostra conoscenza e particolarmente nella percezione[177].

Se puede vislumbrar como esta doctrina es aplicación, en relación a la estructura del alma humana y sus potencias operativas, de cuanto se ha dicho respecto de la «continuidad metafísica de los entes». Por lo tanto, en última instancia, será la noción de participación la que explica la estructura interna del sujeto racional.

Cuanto queremos decir está resumido en el siguiente texto, en el cual se muestra la centralidad de la noción de participación en la gnoseología de Santo Tomás de Aquino:

> Ma non basta: **la nozione di partecipazione penetra ancora più a fondo nella psicologia tomista** ed assume un senso più predicamentale all'interno dell'anima stessa. Si sa che nel Tomismo è la ragione che tiene le redini della vita interiore, non il cuore o la volontà; poichè la ragione è lume e fonte prossima di verità e moralità. Non ci si fermi però alle secche formule, poichè S. Tommaso ha una concezione profondamente umana della vita interiore. Per Lui **le diverse facoltà dell'anima non sono dei pezzi isolati, o solo meccanicamente saldati, ma sono principî operativi coagenti e subordinati entro un'unità funzionale che è il soggetto operante**. Le facoltà superiori devono quindi trovarsi a contatto con le inferiori – o per essere precisi – la ragione deve trovarsi a contatto con le altre facoltà non per una connessione esteriore o limitata al momento dell'operazione, ma per **un'affinità ontologica permanente**, che solo può spiegare la connessione naturale e subordinazione reale che si osserva di fatto. Anche questa volta S. Tommaso ricorre alla nozione di «partecipazione» la quale evidentemente ha un significato diverso, secondo che viene applicata a facoltà diverse che possono dipendere dalla ragione[178].

En el presente texto se afirma:

- que toda la vida interior del sujeto se subordina a la razón, «luz y fuente próxima de verdad y moralidad»;
- la interacción de las distintas potencias del alma, al modo de «principios operativos co-agentes»;
- la unidad del sujeto cognoscitivo, «unidad funcional del sujeto operante»;
- el contacto entre las distintas facultades por una «afinidad ontológica permanente»;
- que la «conexión natural y subordinación real» de las diversas potencias entre sí se trata de una hecho che se «observa *di fatto*»;
- que todo esto Santo Tomás lo explica aplicando, en modo análogo, la noción de participación, a las facultades del alma.

Por lo tanto, podemos construir el siguiente «esquema descendente» de la estructura de las potencias del alma humana.

La inteligencia participa de la esencia del alma. Al mismo tiempo, ésta –la inteligencia humana– es participación del intelecto divino:

---

[177] *Ivi*, 634.
[178] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 278-279.

> L'intelletto umano e i primi princìpi, sia dell'ordine speculativo (intellectus propriamente detto) come della sfera pratica (synderesis), attingono il valore assoluto in quanto sono «**partecipazione del lume divino in noi e della legge eterna**» (cfr. Summa theologiae, I-II, q. 91, aa. 2-3)[179].

También las potencias apetitivas «participan» de la inteligencia, en cuanto pueden ser gobernadas por este. Así, por ejemplo, la voluntad «participa» en cierto modo del intelecto:

> Il problema della libertà umana e della moralità è il problema della partecipazione della volontà alla ragione. «Appetitus respectu alicuius est rectus naturaliter, sicut respectu finis ultimi prout quilibet naturaliter vult esse felix, sed respectu aliorum rectitudo appetitus a ratione causatur secundum quod appetitus aliqualiter rationem participat» (In III Sent., Dist. 35, q. I, a. 1, Sol. IV, P. VII, 350). Questa partecipazione consiste nella soggezione e obbedienza che la volontà presta all'impero della ragione, per cui **la volontà è detta «rationalis» per partecipazione**[180].

También el apetito sensitivo, pudiendo ser gobernado por la voluntad, quien a su vez puede ser dirigida por la razón, puede llamarse «participación del intelecto»:

> La volontà, una volta diretta dall'intelletto, può dirigere l'appetito sensitivo che viene così a sottostare alle direttive della ragione; per questo anche l'appetito è detto da S. Tommaso: «razionale per partecipazione». Evidentemente, questa partecipazione è meno intensa di quella che ha la volontà; lo impero che la ragione esercita sull'appetito è solo indiretto e politico, e non dispotico: ma comunque è **per questa partecipazione alla ragione** che anche l'appetito può esser soggetto di abiti morali, virtù e vizi[181].

De todas maneras, aquello que más nos interesa es hacer notar cómo se da la participación en las potencias cognoscitivas, más que en aquellas volitivas. La principal y más perfecta participación del intelecto en la sensibilidad se da en la «cogitativa»:

> In particolare c'è un **senso che fra tutti partecipa direttamente dall'intelletto**, il senso interno più perfetto, la **Cogitativa**, che è detto anche intelletto materiale[182].

Para referirse a este sentido interno utiliza explícitamente Santo Tomás la noción de participación, el *attingere* del cual hemos hecho ya alguna referencia, y el principio de «continuidad metafísica de los entes», en la formulación del Pseudo Dionisio. Por ejemplo, en el siguiente texto:

> **Cogitativa** est quod est altissimum in parte sensitiva, ubi **attingit** quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid **participet** eius quod est in intellectiva parte infimum scilicet rationis discursum secundum **regulam Dionysii**. Unde ipsa vis Cogitativa vocatur **particularis ratio**, ut patet a Commentatore in III De Anima, nec est nisi in homine[183].

De lo que se ha afirmado hasta aquí, señalemos dos consecuencias fundamentales:

---

[179] Cornelio FABRO, *Introduzione* ..., op. cit., 82.
[180] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 279.
[181] *Ivi*, 280.
[182] *Ivi*, 281.
[183] TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. XIV, a. 1 ad 9um; cfr. *In II De Anima*, lect. 15, nn. 396-397.

- primera, este modo de unión permite la continuidad e interacción, una cohesión natural[184], entre las distintas potencias del hombre, aquel flujo y reflujo[185] del objeto dado de la sensibilidad a la inteligencia y de la inteligencia a la sensibilidad;

> Ancora più intima è la partecipazione che ha la sensibilità umana alla ragione in quanto essa è la cooperatrice immediata della mente di cui condiziona continuamente e necessariamente il sorgere e lo svilupparsi. Perchè la sensibilità nell'animale resta sensibilità, nell'uomo invece raggiunge spesso effetti, cioè contenuti rappresentativi di tale valore da esser la condizione necessaria per la nascita dell'intelligibile? Per il fatto, risponde S. Tommaso, **che il senso nell'uomo è come una certa partecipazione deficiente dell'intelletto, per cui nel suo essere e operare è intrinsecamente proteso in avanti e in alto verso l'intelletto**[186].

- segunda, viene asegurada la unidad de conciencia, gozne de la objetividad del conocimiento.

En este apartado nos detendremos a considerar la relación que se establece entre las distintas potencias cognoscitivas del ser humano, «cohesión» que, afirma Fabro sin reticencias, es una profundización ulterior che Santo Tomás ha hecho del aristotelismo, por medio de la noción neoplatónica de «participación»[187].

Toda la complejidad de la vida interior del sujeto, tanto en sus funciones como en sus contenidos, es sostenida por la arriba mencionada continuidad entre inteligencia y sensibilidad:

> Evidentemente i sensi esterni non potrebbero subordinarsi nella sintesi oggettiva alla fantasia ed al senso comune, né questi e la memoria alla cogitativa, né la cogitativa all'intelligenza, se le coppie confluenti di funzioni non fossero ordinate l'una per l'altra e ciascuna funzione di ogni coppia per la sua complementare. Per questo **si può parlare di una partecipazione dei sensi esterni al senso comune ed alla fantasia, di questi due alla cogitativa ed alla memoria, e della cogitativa e della memoria all'intelligenza**[188].

La sensibilidad es participación del intelecto, y a su vez los distintos sentidos, internos y externos, son participación los unos de los otros. Esta «continuidad natural» (metafísica) entre intelecto y sensibilidad permitirá a la inteligencia arribar hasta los objetos propios de su conocimiento.

> Il pensiero logico nel Tomismo è riconosciuto oggettivo perché riflette quello metafisico: ma la metafisica tomista è «realista», perché **l'intelletto sale ai suoi oggetti per «continuazione» naturale con il senso**. È solo per la «conversio ad phantasmata» che l'intelletto, trovandosi unito al senso, viene a partecipare dello sguardo intuitivo del medesimo; onde c'è anche una

[184] Cf. Cornelio FABRO, *Il problema della percezione* ..., op. cit., 57.
[185] Cf. Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 509-510.
[186] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 281.
[187] Cf. Cornelio FABRO, *Il problema della percezione* ..., op. cit., 60.
[188] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 633.

> certa intuizione intellettuale, la quale, per indiretta che sia, è sufficiente per un riferimento sicuro che sia uno «status in quo» nell'oggettivazione[189].

Interesante notar que en este último texto se habla no solamente de una participación de la sensibilidad al intelecto, en cuanto esta surge de la esencia del alma a través de este último, sino que también afirma Fabro que el intelecto «participa de la mirada intuitiva del sentido», lo cual permitirá el conocimiento del singular por parte del intelecto mismo, y no sólo por la inteligencia.

Más adelante buscaremos precisar la noción de «objetividad» que surge de está visión gnoseológica. Por el momento, dejemos asentado como la continuidad entre inteligencia y sentido es condición indispensable para esta objetividad, sin la cual no puede haber realismo.

> In altre parole: è **per la dipendenza dell'intelletto dal senso** che tanto il senso quanto l'intelletto **ricevono**, in modo complementare ed in direzione inversa, **il sigillo dell'oggettività**[190].

Fabro estudia este «contacto con el concreto por parte del intelecto» al analizar como la inteligencia puede conocer con propiedad el singular. Uno de los principios que aplica es la afirmación de que el intelecto no produce, por la íntima relación entre ambos, su acto en absoluta independencia de la sensibilidad. Como hemos visto en los textos anteriores, la sensibilidad es participación de la inteligencia, y la inteligencia depende, es condicionada, por la sensibilidad, para producir su acto propio.

Esta continua referencia del intelecto a la sensibilidad permitirá el contacto de la inteligencia, «potencia de lo universal», con el concreto singular:

> Questo contatto con il concreto non si spiega che per un riferimento che l'intelletto conserva, durante l'intellezione, alla sensibilità. E si comprende che questo riferimento alla sensibilità dev'essere rigoroso, poiché **nell'istante in cui volesse l'intelletto abbandonare completamente i sensi, i suoi contenuti si vuoterebbero di qualsiasi oggettività**[191].

Por el hecho de que en la percepción se realiza esta síntesis entre sensibilidad e inteligencia, el mismo pensamiento deja de ser considerado como algo «puro» y «abstracto», y se transforma en «pensamiento vivo», concreto y objetivo. Así lo afirma Fabro en el siguiente texto:

> Allora si può concludere che **la percezione è una certa qual «sintesi» di sensibilità e di pensiero**. Meglio ancora, più che parlare di una sintesi che sa troppo di estrinsecità, diciamo che la stessa percezione è un pensiero, non puro astratto però, ma in quanto è oggettivato immediatamente nei contenuti sensibili; un pensiero che «incorpora» a sé l'esperienza. Per

[189] *Ivi*, 342.
[190] *Ivi*, 509.
[191] Cornelio FABRO, *La Fenomenologia* ..., op. cit., 335.

> questo è stato giustamente detto che il momento essenziale nella percezione è la «incorporazione del significato» (Michotte). La percezione pertanto non è né sensazione pura, né pensiero puro; ma piuttosto essa è un «**pensiero vissuto**»[192].

Veamos todavía otro texto en el cual se afirma que sin continuidad entre intelecto y sensibilidad, y entre los frutos de ambos, sería un absurdo hablar de «objetividad» del conocimiento:

> Fra **il senso e l'intelletto**, e fra **il fantasma e l'idea**, **si realizza naturalmente una collaborazione e subordinazione mutua**: l'universale illumina della sua luce e trascina, per quanto può, nell'orbita dell'intelligibile, il singolare; questo, con la sua concretezza, fornisce alla mente il fondo ontologico di quello. E come il singolare sarebbe abbandonato irrimediabilmente ad una contingenza del tutto irrazionale se non fosse sostenuto dall'universale, altrettanto l'universale sarebbe assurdo, come ha notato il Varisco, ontologicamente «vuoto», come nella «Wesensschau» dei Fenomenologi, se non restasse in qualche modo attaccato al singolare. **In una posizione che difenda il completo isolamento dell'intelletto dal senso, non si sa perché la metafisica debba avere più consistenza delle tumultuose fantasie di un frenetico**[193].

Partiendo de esta continuidad natural entre la inteligencia y la sensibilidad, tanto en el orden del ser como en el orden operativo, Fabro enuncia dos principios que serán los pilares de su estudio de la percepción humana: el principio de la «emergencia», y el principio de la «complementariedad».

A la «participación descendente» en el orden metafísico corresponde la «emergencia ascendente» en el orden cognoscitivo.

Debemos decir alguna palabra sobre este principio de «emergencia», característico del pensamiento fabriano, que permite ver en modo más claro aún la mutua intercomunicación entre intelecto y sensibilidad a la cual estamos haciendo referencia:

> **L'emergenza consiste nel fatto che ad un certo momento della «maturazione psichica» si opera nell'anima come un «passaggio al limite», un superamento di confini per cui la coscienza si attua in contenuti e forme superiori di vita**. La emergenza si sviluppa di grado in grado e si estende a tutto l'ambito della vita cosciente. Essa in ogni caso ha per termine «a quo» la funzione e l'oggetto immediatamente inferiore; per termine «ad quem», la funzione ed il contenuto che si dice appunto emergente; per principio generatore prossimo, la dialettica interiore agli oggetti e alle funzioni; e per principio generatore remoto il grado di perfezione ontologica dell'anima secondo il quale essa è trascendentalmente ordinata a perfezionarsi all'infinito, pur restando soggetta ad uno sviluppo nel tempo[194].

> Il termine di «**emergenza**» esprime in modo felice ambedue questi momenti, che in realtà si fondono in uno. Nella terminologia di San Tommaso il valore di oggettività è fondato per la «conversio ad phantasmata», ovvero **continuità funzionale fra senso ed intelletto**. A nostro

[192] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 114.
[193] *Ivi*, 341.
[194] *Ivi*, 375.

parere questa dottrina è l'unica che può render ragione della **solidarietà che deve legare fenomeno e noumeno in una teoria realista del conoscere**[195].

También esta «emergencia» encuentra su razón de ser en la noción metafísica de participación:

La «**emergenza**» tomista si fonda invece, se non erro, sulla nozione di partecipazione, la quale in sede metafisica suppone la **trascendenza reale del partecipato** rispetto al partecipante e la sua **immanenza causale** sotto forma d'influsso per l'aspetto dinamico e sotto forma di similitudine per quello statico[196].

A este principio de emergencia, fundado sobre la continuidad de las potencias cognoscitivas entre si, en cuanto son participación del intelecto, y el «atraer hacia lo alto» lo superior a lo inferior, recurre Fabro para explicar el «avance» del proceso cognoscitivo de lo concreto a lo abstracto, y del abstracto al concreto:

Da ciò si comprende che nel processo percettivo l'organizzazione inferiore ad un certo momento dello sviluppo psichico provoca il sorgere (la **emergenza**) e condiziona il costituirsi di quella superiore dalla quale riceve, come compenso, una fondazione e conservazione più esplicita dei proprî contenuti originali: è questa la conclusione più importante della fenomenologia regressiva e quanto mai fruttuosa per i problemi essenziali che apre tanto sul piano della gnoseologia pura come su quello metafisico[197].

Por lo tanto, la continuidad metafísica de la potencias del espíritu humano entre sí permite la mutua interacción entre estas, y que los contenidos de unas se funden sobre los contenidos de otras. Se podría decir que está «tensión psíquica» de la cuál habla Fabro provoca un «elevarse» del contenido de la percepción, por la «explicitación» o manifestación del mismo, para lo cual es necesario que este contenido, aún siendo el mismo, pase a un nivel superior de organización, sensorial primero, inteligible después.

En última instancia este proceso de «emergencia» o «elevación» o «maduración» del contenido de cada potencia cognoscitiva se produce porque en la participación aquello que es superior «atrae» hacia sí lo inferior que participa de su perfección. Evidenciemos esto volviendo sobre un par de expresiones de textos ya citados:

...**il senso nell'uomo è come una certa partecipazione deficiente dell'intelletto, per cui nel suo essere e operare è intrinsecamente proteso in avanti e in alto verso l'intelletto**[198].

[l'emergenza ha come] principio generatore remoto il grado di perfezione ontologica dell'anima secondo il quale essa è **trascendentalmente ordinata a perfezionarsi all'infinito**, pur restando soggetta ad uno sviluppo nel tempo[199].

---

[195] *Ivi*, 509.
[196] *Ivi*, 383.
[197] *Ivi*, 393.
[198] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 281.
[199] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 375.

A su vez, siguiendo la lógica de Fabro, el principio de «emergencia» no se entiende sin aquel de «complementariedad»:

> Allora, pur restando ciascuno di questi ordini oggettivi (contenuti sensoriali formali, contenuti di valore o sensibili «per accidens», contenuti intelligibili) delimitato da ambiti di propria oggettività, è un'astrazione voler considerare il contenuto di un ordine indipendentemente da quelli che ad esso corrispondono negli altri ordini. **Nell'atto della conoscenza vera, cioè adeguata alla realtà, sono presenti, in collaborazione e subordinazione, i contenuti di tutti gli ordini: è questo il principio della complementarità**[200].

Esta «complementariedad» del conocimiento será entonces, necesaria para que se produzca la «emergencia» cognoscitiva, por la cual los contenidos de los diversos «órdenes objetivos» se hacen «co-presentes» en el acto de conocimiento verdadero, es decir, en el acto de percepción conforme a la realidad de las cosas.

> Il punto della soluzione che qui si vuol prospettare intorno alla fondazione della metafisica come dottrina del reale, si riduce ad una «concezione dialettica» del pensiero umano nella quale gli oggetti si «pongono» a coppie: qualità esteriori e proprietà, proprietà ed essenza, essenza ed esistenza, esterno ed interno, soggetto ed oggetto. Ciascun termine, in sé considerato, ha un fondo di contenuto assoluto e per questo la relazione non è la prima categoria ed è possibile la metafisica come «teoria» della realtà in sé. **Ma di fatto ognuno di questi contenuti assoluti non si può rendere presente che sullo sfondo dell'altro, secondo una funzione combinata di contrasto e d'integrazione fenomenale**. In quanto la fenomenologia si occupa di tali funzioni e ne descrive le caratteristiche di forma e contenuto, in tanto può contribuire alla fondazione della metafisica come teoria assoluta del reale ed anche, benché in varie guise, a tutto lo sviluppo dei problemi dell'essere[201].

Como consecuencia de estos principios, las aprensiones de la sensibilidad humana pueden alcanzar resultados que son intrínsecamente superiores, sea por el contenido como por el valor, a aquellos propios de la sensibilidad animal y prácticamente tocar la región de la inteligencia[202]:

> È stato riconosciuto che l'atto di percezione è esercitato dall'intelligenza in quanto questa si continua con i sensi, ne dirige le funzioni e le subordina alle proprie. Si deve dire allora che se l'apprensione dei criterî di essenza e dei criterî di esistenza compete in proprio all'intelligenza, tale apprensione è da essa esercitata in continuazione ed in dipendenza dei sensi. **Spiegare come avvenga questa continua dipendenza è lo stesso che spiegare come l'intelligenza prenda contatto con la realtà**[203].

Otro punto importante de la doctrina de Fabro respecto al conocimiento, que se concluye de la lectura de sus escritos en los que estudia el mismo, es que el análisis fenomenal moderno, al menos aquel de su época, viene a confirmar esta estructura del

[200] *Ivi*, 374.
[201] *Ivi*, 549-550.
[202] Cf. *Ivi*, 233.
[203] *Ivi*, 515.

alma humana, esta emanación jerárquica de las potencias y la subordinación consecuente, a la cual nos referiremos en el punto siguiente:

> Ciascuno di essi è il centro di un particolare problema e suggerisce un genere speciale di funzioni: problemi dell'apprensione del continuo, dei contenuti di valore concreto e di vita vissuta, dei contenuti intelligibili ovvero dei valori necessarî dell'essere; a cui corrispondono rispettivamente le funzioni della sensibilità esterna sotto il dominio del **senso comune**, della sensibilità esterna ed interna sotto il dominio della **cogitativa** e di tutta la sensibilità sotto il dominio dell'**intelligenza**. Questi ultimi **termini** sono **presi dalla tradizione aristotelica e trasportati nel clima ardente dei problemi moderni**, non per partito preso di tutto ridurre all'antico, ma solo **in quanto sono stati suggeriti dalla stessa analisi fenomenologica**. Anzi ad essi sono ricorsi perfino alcuni psicologi al tutto estranei alla tradizione aristotelica: mi è parso che un tale richiamo, suggerito dai fatti e venuto dal di fuori, meritava d'esser raccolto a costo di ogni fatica[204].

Por lo tanto, se asegura en este modo tanto la distinción entre inteligencia y sensibilidad como la posibilidad de comunicación entre ambas. Tesis negadas por la filosofía moderna, que Fabro fundamenta metafísicamente a partir de la noción de participación:

> ...derivazione stessa delle potenze o facoltà: questa non è concepita, in senso rigoroso, secondo l'analogia sopra indicata del tronco e dei rami, perchè i rami possono originare dal tronco indipendentemente l'uno dall'altro. Nella derivazione tomistica delle potenze invece si mantiene il **criterio dell'emergenza ontologica**, secondo il quale le potenze di grado più elevato derivano per prime e da esse poi, cioè per loro tramite, derivano –secondo il medesimo criterio di perfezione scalare– le potenze inferiori e le infime, secondo il principio: «Imperfecta naturaliter a perfectis procedunt». La derivazione o discesa ontologica, secondo la quale si attua quest'ultima forma di causalità predicamentale costitutiva, è riferita da San Tommaso al fondamento della partecipazione: «Potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sunt principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus; unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto»[205].

Junto con Fabro podemos decir, entonces, que por esto, en el Tomismo, se explica la muta implicancia entre sentidos externos y sentido común, entre sentido común y cogitativa, entre cogitativa e intelecto[206].

[204] Cornelio FABRO, *La Fenomenologia* ..., op. cit., 60.
[205] Cornelio FABRO, *Partecipazione* ..., op. cit., 379.
[206] Cf. Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 374.

### 3.1.2. La unidad de conciencia

La unidad del conocimiento implica la unidad de conciencia que será consecuencia de los principios enunciados en el punto inmediatamente anterior. En este punto nos detendremos sobre esta consecuencia, para mostrar el rol fundamental que juega para la objetividad del conocimiento.

Toda «unidad de contenidos múltiples» pide un principio «unificador», ya que no se pasa de lo mucho a lo uno si no es por algo uno[207]. En el caso de la percepción, este principio unificador último será el intelecto humano, o más precisamente, la unidad del ser de conciencia.

Los últimos descubrimientos de la ciencia vienen a confirmar que a lo largo de todo el proceso perceptivo-cognoscitivo hay un principio superior que da unidad al mismo. Fabro buscaba de confirmarlo sirviéndose de los adelantos científico-experimentales de su época:

> È vero che in questi ultimi due decenni lo studio si è orientato verso princìpi di sintesi più conformi all'originalità dell'essere umano: ma tali princìpi non intendono escludere i problemi della psicologia della forma, se non per quel tanto ch'essa conteneva di gratuito e di unilaterale, **confermando che i processi dello spirito attuano, ad ogni piano oggettuale, un principio di unità ch'è al fondo l'unità stessa dell'essere della coscienza**[208].

> In realtà (...) le complicate operazioni sperimentali ad altissimo livello di precisione attingono l'essenza della realtà corporea come tale, anche se non riescono ad esaurirli nella sua struttura unificante e unitaria[209].

> Dal resto oggi la fisica nucleare e la biologia molecolare stanno piuttosto dalla parte della concezione di strutture ovvero di forze differenziate, **d'accordo con il realismo qualitativo della partecipazione tomistica**[210].

> Perciò il tomismo e il pensiero cristiano in generale non hanno ragione di fare preclusione alcuna per la scienza nei suoi metodi e strumenti di lavoro, che anzi vedono in essi una sempre più valida conferma di quella positività fondamentale e ricchezza della realtà dell'esperienza che sta alla base della **nozione di realtà** del pensiero greco e della creazione nel senso cristiano e ch'è invece relegata come negatività, come mera parvenza, come non-verità, ecc... dalle filosofie dell'immanenza[211].

La participación de las potencias inferiores en las superiores, en particular del intelecto, asegura la unidad de la conciencia del sujeto cognoscente, ya que cada facultad está al mismo tiempo presente al alma, y en particular a aquella de la cual emana[212].

---

[207] Cfr., por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 27, a. 5, co: «llud autem quod ponitur sufficienter ordinare ad aliquid unum, oportet esse unum tantum; quia si multa essent, neutrum eorum sufficeret, vel alterum superflueret».
[208] Cornelio FABRO, *La Fenomenologia* ..., op. cit., 6.
[209] Cornelio FABRO, *Introduzione* ..., op. cit., 167-168.
[210] *Ivi*, 168.
[211] Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, op. cit., 10.
[212] Cf. Cornelio FABRO, *Il problema della percezione* ..., op. cit., 57.

Después de haber afirmado la continuidad entre sentido e intelecto, es necesario este segundo paso, la afirmación de la unidad del acto perceptivo bajo la guía de la inteligencia para seguir asentando aquellos sólidos fundamentos para el realismo cognoscitivo que estamos buscando:

> **Procedendo dall'intelletto tutte le facoltà ed i loro atti, non così si dipartono che non restino sempre ad esso presenti, onde li può tutti conoscere.** È l'intelletto inteso come suprema unità di coscienza, che dà la chiave della gnoseologia tomista, un'unità di coscienza, però, predicamentale, cioè individuale, non trascendentale e spersonalizzata[213].

Siendo la inteligencia la potencia más elevada, desde el punto de vista metafísico, todas las demás potencias, como hemos visto más arriba, son participación de esta. Por esto, los actos de las potencias inferiores se hacen presentes a la inteligencia:

> Nell'uomo si dà inoltre la partecipazione reale dell'intelligenza, la quale, in un primo istante, specifica la stessa natura delle facoltà inferiori secondo un rapporto trascendentale a suo riguardo: in un secondo istante, quello dialettico, l'intelligenza –in quanto è coscienza suprema– può collegare, perché le tiene presenti nei loro atti ed oggetti, le altre facoltà; ed in quanto apprende la verità per sé, può influire entro certi limiti nelle organizzazioni stesse inferiori, drizzandole per una migliore realizzazione dei suoi fini, che sono quelli della persona[214].

Con insistencia afirma Fabro que esta unidad de conciencia es un punto clave para poder afirmar la objetividad del conocimiento:

> E' quindi per la funzione di facoltà principale [dell'intelletto], e quindi di **coscienza universale di tutta la vita dell'individuo**, che l'intelletto deve conoscere il singolare: se fosse solo la cogitativa a conoscerlo, l'intelletto e la cogitativa sarebbero come «due uomini separati», e sarebbe perduta l'unità di coscienza[215].
>
> Da un punto di vista psicologico sappiamo ancora che **l'intelletto e il senso sono facoltà di un'unica sostanza, alla quale sono compresenti come strumenti di un unico agente principale**; per questo l'intelletto può congiungersi, mettersi in continuazione nel suo conoscere, con la sensibilità ed, effettuando una conversione radicale, raggiungere la realtà nel suo modo di essere concreto [216].

Esta «unidad subjetiva de conciencia» permitirá tanto la «emergencia» como la «complementariedad» en el proceso perceptivo:

> Tale sviluppo suppone, tanto per uno stesso grado come per il processo globale, che la successiva chiarificazione ed integrazione dei contenuti oggettivi sia presente nel suo procedere ad una stessa coscienza. **L'unità soggettiva di coscienza è perciò la condizione fondamentale dello sviluppo dialettico del conoscere**: senza l'unità di coscienza non sarebbe possibile la complementarità e, prima ancora, l'organizzazione dei contenuti sensibili a traverso l'esperienza. Tanto meno sarebbe possibile l'emergenza dei contenuti originali dai contenuti precedenti: **sia la complementarità, come l'emergenza, in tanto sono possibili in quanto i**

[213] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 364.
[214] *Ivi*, 386.
[215] *Ivi*, 330.
[216] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 135.

> **contenuti**, per diversi che siano nel valore o nel grado, **tutti si fanno presenti ad un unico soggetto**[217].

Esta unidad de conciencia subjetiva se fundamentará en la unidad sustancial del compuesto finito, ya que todas las actividades del concreto se reducen al acto primero de la sustancia que es la forma[218].

Este modo de concebir la estructura interna del sujeto cognoscente permitirá afirmar que es el «sujeto entero, la persona», quien realiza la percepción o «aprehensión inmediata de la realidad». De esto deduce Fabro las siguientes consecuencias: a) que la percepción de la realidad es el «efecto» inmediato de la puesta en acto, a un mismo tiempo, de todas las facultades aprehensivas, sensitivas e intelectuales; b) que esta aprehensión total debe reducirse a un principio de orden y organización, el cual, en última instancia no puede venir que del intelecto; c) finalmente, que es el intelecto quien aprehende propiamente la realidad y la sustancia concreta: no el intelecto abstracto que contempla los inteligibles puros, sino un intelecto que puede aplicarse y continuarse, en sus funciones, con los sentidos[219].

Por lo tanto, la afirmación de que es el sujeto, todo él, quien percibe la realidad, se fundamento en la unidad de conciencia del mismo, y esta en la unidad y unicidad de su forma sustancial, y esta en la noción metafísica de participación.

### 3.1.3. La cogitativa

En «co-acción» con el intelecto, fuente de la unidad de conciencia subjetiva del sujeto cognoscente, existe, en la visión gnoseológica tomista seguida por Fabro, un sentido interno de particular importancia por las funciones que el mismo cumple, y en modo particular porque es a través suyo que se «encuentran» intelecto e sensibilidad. Se trata de la cogitativa, llamada por Santo Tomás de Aquino *aestimativa*, en los animales, y *cogitativa*, en el hombre:

> Questa facoltà, che nell'animale irrazionale è detta «aestimativa», nell'uomo, **per la vicinanza che essa ha con l'intelletto, assurge a speciale nobiltà** ed è detta, come sappiamo, nella psicologia averroista-tomista «**Cogitativa**». É suo compito, come è stato detto sopra, di **affermare un po' alla volta e per mezzo di ragionamenti particolari, i contenuti caratteristici della concretezza materiale**, e primo fra tutti quello della sostanza individua e concreta[220].

---

[217] *Ivi*, 378.
[218] Cf. Cornelio FABRO, *Partecipazione* ..., op. cit., 335.
[219] Cf. Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 13.
[220] *Ivi*, 323-324.

En el análisis de este sentido interno encontramos referencias por demás explícitas a la noción metafísica de participación en su relación con el problema del conocimiento humano:

> Per San Tommaso c'è una **emergenza** –od «**eccedenza**» come egli preferisce esprimersi– tanto nell'essere come nel conoscere. Nell'ordine dell'essere essa presenta la progressione di perfezione, che si osserva nei gradi ontologici, come un «**superamento**» che la forma tenta di operare dalle coartazioni della materia, come un balzo in avanti. Nell'ordine del conoscere essa si esprime nella subordinazione delle facoltà inferiori a quelle superiori: nell'uomo, due sono i casi più tipici di **partecipazione**, cioè la **cogitativa** e l'intelletto dei primi princìpi. Questo è la partecipazione naturale del lume divino in noi; quella, una **partecipazione dell'intelletto nella sensibilità**. Dal punto di vista strettamente teoretico, come la partecipazione intelligibile è il principio metafisico supremo che fonda la critica del conoscere, così **la partecipazione sensibile, quella della cogitativa all'intelletto, costituisce il principio supremo per una sobria teoria intellettualistica della percezione**[221].
>
> **Questa partecipazione, se affetta tutta la sensibilità umana, si rivela in modo più vistoso nella cogitativa**; onde è assai più notevole il divario fra la cogitativa umana e l'aestimativa animale, di quanto non lo siano le altre facoltà sensoriali[222].

Aun teniendo en cuenta la importancia de la cogitativa en la teoría del conocimiento que estamos exponiendo, ella sigue siendo siempre una facultad sensible y solamente interactuando con la inteligencia podrá sostener la objetividad del conocimiento. Por lo tanto, el «aferrar el ser real de las cosas» sobre el cual tanto hemos insistido será fruto de la puesta en acto de ambas potencias, lo cual una vez más muestra lo importancia de fundamentar la posibilidad de interacción entre ambas:

> Nè si dica che per tutto questo basta l'apprensione della **cogitativa**: essa **resta intrinsecamente facoltà della sensibilità** e la sua funzione è essenzialmente isagogica alla vita dell'intelletto, tanto sotto l'aspetto pratico, quanto sotto quello speculativo e **non può mai assurgere a principio sufficiente nella nostra vita cosciente**[223].

Es ella que permite superar el llamado «problema del puente» planteado por la filosofía moderna.

> **La «cogitativa» può organizzare l'esperienza in vista dell'intendere in quanto si trova in contatto dell'intelletto e partecipa in qualche modo del medesimo**[224].

Es la cogitativa la más alta participación de la sensibilidad en la inteligencia, a tal punto que a veces es llamada *ratio particularis*. Competen a ella dos funciones principales: la organización última de toda la actividad de la sensibilidad, sentidos externos e internos; y la preparación del *phantasma* del cual la inteligencia abstraerá los contenidos inteligibles que son su objeto propio:

---

[221] *Ivi*, 384.
[222] *Ivi*, 233.
[223] *Ivi*, 330.
[224] *Ivi*, 210.

I due momenti traducono le due **funzioni** che competono alla **cogitativa**, quale facoltà di **coordinazione** suprema dei contenuti puramente sensoriali, e di **preparazione** ultima all'astrazione ed oggettivazione dei contenuti intelligibili.
E tutti e due i momenti indicano, almeno per l'uomo, una **reale emergenza** che la cogitativa ottiene per la «vicinanza» o **partecipazione** che ha alla facoltà intellettiva. Anche per questo l'oggetto della cogitativa è detto sensibile «per accidens»[225].

La **cogitativa tomista** opera quindi il **raccordo fra l'intelletto e il senso** sia nella funzione ascendente dell'induzione come in quella discendente della deduzione, e parimenti fra la volontà deliberante e l'appetito concupiscibile e irascibile: in essa quindi si viene raccogliendo la preparazione delle attuazioni superiori dello spirito, la scienza e la virtù. Così san Tommaso non ha scelto fra i due membri dell'alternativa platonismo-aristotelismo, ma ne ha accolto le opposte istanze di trascendenza e d'immanenza in un piano superiore mediante la «nozione di partecipazione». Infatti **la cogitativa è in grado di compiere le funzioni mirabili ora indicate in quanto «partecipa» dell'intelligenza per una certa qual forma di continuità funzionale nell'unità del soggetto**[226].

Con razón podemos decir que la cogitativa está en el confín entre la sensibilidad y la inteligencia, y es gracias a su función mediadora que la conciencia humana puede pasar del concreto al abstracto y viceversa:

Diciamo allora: se l'intelletto umano, come tale, non è apprensivo dei singolari, non lo è neppure il senso, in quanto senso; lo è però la parte più nobile della sensibilità umana, la «**Cogitativa**», la quale **per l'unione e partecipazione che ha alla ragione**, può apprendere il singolare tanto secondo l'«intentio singularitatis», quanto secondo la «intentio substantialitatis», e questo formalmente in quanto è sensibilità umana, e non in quanto pura sensibilità[227].

Orbene, per realizzare questo doppio scopo [conoscenza della verità e scelta del fine esistenziale] è necessaria la messa in opera e la coordinazione di tutte le attività sensoriali a disposizione dell'Io, in quanto –si badi bene– le conoscenze sensibili per l'intelletto e le tendenza affettive per la volontà si devono subordinare all'esigenza della conoscenza intellettiva e al dominio della volontà. Questa duplice funzione unificante del conoscere e del volere nella sfera sensibile viene attribuita dall'Aquinate alla *cogitativa* in quanto «**partecipa**» dell'intelligenza (...) Come l'*esse* dà la concretezza ultima dell'ente nella sfera reale, così la cogitativa attinge la vita psichica nella sua ultima determinazione dinamica[228].

Si bien en el marco del presente trabajo no podemos hacer un estudio detallado de este sentido interno fundamental en la gnoseología fabriana dejemos asentado, una vez más, que la noción metafísica de participación vuelve a fundamentar, cómo lo hemos visto en los textos precedentes, la objetividad del conocimiento, permitiendo explicar cómo en la sensibilidad del hombre se da esta particular participación del intelecto llamada «cogitativa» que asegura en modo concreto la unión entre ambos niveles del conocimiento humano, de modo tal de que el sujeto entre en contacto con el concreto real.

[225] *Ivi*, 376.
[226] Cornelio FABRO, *Introduzione* ..., op. cit., 82.
[227] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 324.
[228] Cornelio FABRO, *Introduzione* ..., op. cit., 182.

## 3.2. Sujeto – objeto (Yo – Mundo)

### 3.2.1. Contacto del sujeto con el mundo externo

Mostradas las líneas generales que permiten fundamentar metafísicamente la unidad interior de las distintas potencias del sujeto cognoscente debemos enfrentar la siguiente dialéctica del conocimiento humano: el encuentro entre sujeto y objeto, o, por decirlo con otras palabras, entre el Yo y el No-Yo o Mundo.

Debemos aclarar que cuando nos referimos a «objeto» del conocimiento nos limitaremos al «singular material» con el cual el sujeto cognoscente humano entre en contacto directo.

La discusión sobre el conocimiento de la realidad espiritual (tanto de la propia conciencia como de los seres puramente espirituales) abriría el campo para ulteriores discusiones, importantes por cierto, pero que por razón de los límites que nos hemos impuesto no podremos abordar en el presente estudio. Digamos, simplemente, que dos son los principios a los cuales recurrirá Fabro para afirmar la posibilidad de que el alma humana se eleve al conocimiento de la realidad espiritual: el conocimiento de la especie cognoscitiva en si misma, especie a la cual nos referiremos más adelante, y el conocimiento reflexivo que el alma tiene de sí misma.

En el conocimiento del concreto material, el contacto primero e inmediato entre sujeto y objeto se produce en el influjo fenomenal de parte del objeto sobre los órganos sensitivos del hombre. Es por esto que se suele decir que todo conocimiento empieza en los sentidos:

> Ora, in quanto l'aristotelismo tomista non è platonismo o razionalismo, esso sostiene che **il principio di qualsiasi conoscenza è nel senso**; almeno in questa vita la continuità del senso ed intelligenza non è meno salda di quella fra anima e corpo, di cui è un riflesso[229].

Se trata de uno de los problemas más arduos del conocimiento: ¿cómo un influjo físico, y por lo tanto material, puede producir en el sujeto un «resonancia», por llamarla de alguna manera, inmaterial? Fabro expresa de la siguiente manera la dificultad que se presenta: ¿Como sucede que los cuerpos materiales, además de la alteración física evidente que producen sobre el órgano del sentido, llegan a causar un oculta inmutación sobre la facultad y amplificar la misma alma?[230].

---

[229] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 599.
[230] Cf. Cornelio FABRO, *Idealismo e realismo nella percezione sensoriale*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, XXXI (1939), II, 130.

No parece necesario demostrar la importancia de este momento para asegurar la objetividad del conocimiento. Intentemos decirlo con palabras sencillas: si el conocimiento es «penetración del ser en la conciencia» y al mismo tiempo «aferrar el ser por parte del sujeto», esta «penetración» no puede tener lugar sin la mediación de los sentidos externos del hombre.

¿Cómo se da este contacto? ¿Cómo se produce aquel paso de lo material a lo inmaterial? ¿Es verdaderamente un paso de lo material a lo inmaterial? Ciertamente aquí se dividen las aguas de la gnoseología y de la metafísica. Dos son los peligros denunciados por Fabro: un retorno al atomismo de Demócrito, que reduciría todo influjo a una causalidad meramente física, y un idealismo que niega un contacto real, un aferrar real del ser concreto por parte del sujeto.

Estamos de frente a uno de los problemas más arduos de la gnoseología tomista.

Tratemos de delinear el caminar que sigue Fabro para enfrentar esta dificultad.

Fabro afirma que, según Santo Tomás, los cuerpos terrestres, por participar por razón de su forma de las propiedades de las sustancias separadas, tienen en sí mismos la capacidad de producir una doble inmutación: tanto una inmutación «física», por el contacto de los cuerpos entre sí, como una inmutación «intencional», por el influjo de la forma:

> L'Angelico parla invece con insistenza, anche se i moderni sembra l'abbiano dimenticato, di una **partecipazione dei corpi terrestri alla proprietà dei corpi celesti e delle sostanze separate**; secondo questa partecipazione il corpo non si riduce ad essere soggetto di generazione e corruzione e solo principio di azione e passione corporale, ma **riesce a produrre nel «medium» fisico una immutazione intenzionale che è similitudine della forma** ed è in qualche modo soprattutto nei riguardi dall'atto della visione spirituale. Lo stimolo fisico porta con sè, a traverso il «medium» all'organo di senso, la «similitudo» di cui si parla, e mentre lo stimolo fisico modifica fisicamente l'organo, quella «similitudo», da esso portata, modifica gnoseologicamente la facoltà, informandola di se stessa[231].

Fabro explica cómo, según Santo Tomás, los cuerpos naturales poseen esta doble causalidad, una material, que es «la capacidad de alterarse mutuamente en los procesos de generación y corrupción», y otra «preter-material», por la cual multiplican y hacen llegar a los órganos del sentido excitaciones hechas de tal manera que puedan impresionar en modo no material la facultad y el alma que las aprehende[232].

Se trata de una «causalidad participada» que compete a los cuerpos en cuanto se encuentran sometidos a la influencia de los cuerpos celestes y de las sustancias separadas[233]. Santo Tomás, en un texto citado por Fabro, al explicar este modo de

[231] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 283-284.
[232] Cf. Cornelio FABRO, *Idealismo e realismo* ..., op. cit., 132.
[233] Cf. *Ibidem*.

causalidad, recurrirá en un modo bastante explícito a la noción de continuidad metafísica de los diversos grados de seres, y, por tanto, a la noción metafísica de participación: «aliam autem actionem habet secundum quod **attingit** ad ordinem substantiarum separatarum, et **participat** aliquid de modo ipsarum, **sicut naturae inferiores consueverunt aliquid participare de proprietate naturae naturae superioris**»[234].

Esta solución puede parece demasiado simple para algunos psicólogos modernos. Fabro se apura a contestar a la posible objeción reconociendo en primer lugar que una concepción de este género no pretende hacer avanzar el aspecto experimental del problema[235]. De todas maneras el método experimental por si solo es insuficiente. Santo Tomás, que sintió agudamente el problema al que nos estamos refiriendo, comprendió que el mismo, como todo problema fundamental, no puede ser resuelto si no es por el recurso a un punto de vista trascendental[236].

¿Quién es aquel psicólogo que hoy, se pregunta Fabro, después de haber asistido a la pluriforme variedad de sistemas psicológicos que se han sucedido desde mediados del siglo pasado hasta nuestro días, defienda sinceramente la suficiencia del método experimental?[237].

Otro argumento que se podría profundizar es el siguiente. Todo agente obra en cuanto está en acto. Ahora bien, la actualidad del cuerpo le viene a este por la forma, ya que *forma dat esse*. Por lo tanto, cuando un objeto opera, aún en los grados ínfimos de actividad que puedan encontrarse en la naturaleza, esta actualidad de la forma tiene que hacerse presente de alguna manera.

Metafísicamente parecería que vuelve a aparecer el concepto de «complementariedad». Este concepto se manifiesta, en modo análogo, en la relación de las potencias y sus contenidos entre sí, como hemos visto, y también en la relación entre el ser y el aparecer de la cosa, como veremos más adelante. Los distintos elementos de la dialéctica constitutiva de la realidad se dan unidos, no se anulan, en una tensión que produce un resultado de orden superior, por la complementariedad entre ambos y por la común atracción hacia el grado superior de perfección del cual participan:

> Il **pensiero** pertanto non si chiude in un circolo (o movimento circolare) nella tensione di materia e forma (agostinismo), di particolare e universale (averroismo), di coscienza e autocoscienza (immanentismo), ma rimane **sempre aperto in un movimento ascensionale elicoidale**, di atto in atto: dagli atti formali nell'essenza, prima accidentali e poi sostanziali, per

[234] TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. V, a. 8.
[235] Cf. Cornelio FABRO, *Idealismo e realismo* ..., op. cit., 133.
[236] Cf. *Ivi*, 132.
[237] Cf. *Ivi*, 133.

fondarsi poi sull'esse, partecipato trascendentale nell'ente di ogni forma e natura, fino all'Esse per essentiam[238].

Y ahora, en este punto de nuestra reflexión, podemos decir que un cuerpo, compuesto de materia y forma, no actúa solamente en virtud de su materia, sino que materia y forma se deben hacer presentes, en modo «complementario». Por lo tanto, el influjo de los cuerpos sobre la sensibilidad no sería meramente «físico», sino que también existiría una influencia «inmaterial» unida a éste, «complementaria», en el sentido fabriano del término, a esta primer influencia puramente material. He aquí un texto al respecto del mismo Aquinate:

Sciendum quod **corpus habet duplicem actionem**, unam quidem secundum proprietatem corporis, ut scilicet agat per motum (hoc enim proprium est corporis, ut motum moveat et agat); aliam autem actionem habet secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, et participat aliquod de modo ipsarum, sicut naturae inferiores consueverunt aliquid participare de proprietate naturae superioris, ut apparet in quibusdam animalibus, quae participant aliquam similitudinem prudentiae, quae propria est hominum. Haec autem est actio corporis quae non est ad transmutationem materiae sed ad quamdam **diffusionem similitudinis formae** in medio secundum similitudinem spiritualis intentionis quae recipitur de re in sensu vel intellectu, et hoc modo sol illuminat aërem, et color speciem suam multiplicat in medio[239].

La solución al problema planteado, lo afirma firmemente Fabro, no se puede encontrar fuera de una gnoseología aristotélico-tomista fundada sobre la noción de participación.

Esta doctrina parecería encuadrarse en la doctrina más general de la causalidad predicamental de las formas creadas:

Perciò se nel primo momento (trascendentale) Dio soltanto è il principio immediato dell'*esse*, nel secondo momento (predicamentale) **sono chiamate a partecipare la causalità dell'*esse* anche le creature**, tanto nell'ambito della causalità formale come in quella efficiente[240].

Veamos un texto de Santo Tomás, en el cual el santo afirma que nuestro intelecto «participa» de las especies inteligibles, las cuales tienen como causa primera y última el «primer principio de inteligibilidad», pero que a su vez son causadas, diríamos, al modo de «causalidad segunda», por las formas de las cosas materiales y sensibles. Es decir, las formas de las cosas materiales producen en el intelecto una participación que es llamada «especie»:

Species intelligibiles quas participat noster intellectus, reducuntur, sicut in primam causam, in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio

[238] Cornelio FABRO, *Introduzione* ..., op. cit., 178.
[239] TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. V, a. 8; cfr. *In IV Sent*., Dist. 44, q. II, a. 1, Sol. III, e ad 2um; ibid., q. III, a. 1, Sol. III, ad 2um; *De Veritate*, q. XXVII, a. 4 ad 4um; Ia, q. 78, a. 3; *De Sensu et Sensato*, lect. 5, n. 62. Cfr. Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 30ss.
[240] Cornelio FABRO, *Partecipazione* ..., op. cit., 395.

> procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium a quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit[241].

Fabro dirá que este influjo de los cuerpos sobre el sentido, y por él sobre el alma humana, es una «causalidad intencional participada» a los cuerpos de los seres superiores[242].

Respecto al problema del contacto entre sujeto y objeto quedan por analizar dos puntos: la relación entre sentido y órgano sensitivo, ya que la unidad entre ambos en el sujeto lo hace receptor del doble influjo – material e inmaterial – de los cuerpos; y la *specie* cognoscitiva como participación en el sujeto de la forma del objeto conocido.

### 3.2.2. Sentidos externos y órganos sensitivos

Afirma explícitamente Fabro que el sentido externo se une a su órgano sensitivo propio al modo como el alma se une al cuerpo. Más aún, la unión entre sentido y facultad es reflejo de la unidad sustancial del ser humano. Y esta unidad es análoga a la composición entre materia y forma:

> Anzitutto, è possibile costruire una teoria psicologica pura, cioè senz'alcun ricorso in generale, remoto o prossimo, alla fisiologia? In una concezione adeguata della natura umana ed in un Aristotelismo coerente non mi pare; e per una ragione quanto semplice, altrettanto fondamentale, quella della **connessione intrinseca fra organo e facoltà, che è un riflesso della unione sostanziale fra anima e corpo**[243].

No decimos que el sentido externo sea forma del órgano cognoscitivo, ya que la forma del compuesto humano es una y única, pero sí que la relación entre sentido y órgano es análoga a aquella entre alma y cuerpo, y, en última instancia, a la relación entre forma y materia. Se trata, diríamos, de una «analogía de proporcionalidad».

En modo semejante a lo que se ha afirmado acerca de la posibilidad de interacción entre la inteligencia y la sensibilidad por la mutua unión y participación, se podrá afirmar la posibilidad del influjo del órgano sensitivo sobre la facultad sensible:

> Per Aristotele questa non è una nozione sporadica, ma radicata nei princìpi stessi per cui si è opposto tanto al materialismo dei Naturali, come all'idealismo di Platone. Facoltà ed organo formano un'unità come l'anima ed il corpo: come questi formano una unica natura e sostanza, così l'organo e la **facoltà formano un unico principio operativo e dànno un unico atto che è l'apprensione dell'oggetto**[244].

---

[241] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 4 ad 1um.
[242] Cf. Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 71.
[243] *Ivi*, 140.
[244] *Ivi*, 57.

Será este modo de unión el que permitirá fundamentar la interacción entre ambas, particularmente el influjo del órgano sobre el sentido.

> Ritenendo allora che l'apprensione dei sensibili è in qualche modo una **cognizione**, e che la cognizione sensibile è una **assimilazione** la quale consta di due momenti di cui l'uno è dato dall'influsso del sensibile sull'organo del senso, l'altro dall'assimilazione dei contenuti da parte del soggetto, possiamo dire in generale che l'apprensione dei sensibili per sé è data per l'influsso attuale di dati stimoli, operanti in modo definito, sopra organi naturalmente disposti a quest'azione[245].

Facultad y órgano producen, unidos, un único acto y por lo tanto un único fruto, que será la *specie*, especie sensitiva en este caso, que Fabro llama «resonancia», y que se transformará en algo propio del espíritu, ya que así cómo órgano y facultad están unidos, el sentido entra en continuidad con el resto de la estructura cognoscitiva del sujeto, y por esta continuidad el fruto de este acto llega al espíritu. A partir de esta especie sensible, el espíritu podrá elaborar la especie inteligible por la cual llegará a la aprehensión de la esencia o naturaleza de la cosa:

> La «specie», anche quella che si ha nella sensazione, rappresenta certamente la «risonanza» provocata dall'oggetto sulla facoltà e sull'anima, ma essa è una «risonanza» nell'anima e nella facoltà, ed è una vera «ignoratio elenchi» il confonderla con i processi nervosi che avvengono negli organi periferici e nei centri cerebrali[246].

### 3.2.3. La *specie* intencional

En una gnoseología tomista el conocimiento es entendido como asimilación, asimilación intencional entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido en la cual los desemejantes se convierten en semejantes[247].

Ahora bien, es un hecho de experiencia que el objeto permanece inalterado mientras que el sujeto cambia pasando de la potencia al acto, del no conocer al conocer. Por lo tanto, será necesario que haya en el sujeto algún tipo de semejanza del objeto conocido. En otras palabras: la asimilación propia del conocimiento no es posible sin el hacerse presente, en algún modo, del objeto en el sujeto.

Esta presencia del objeto en el sujeto, explica Fabro, no se dará por «identidad» sino «información», es decir, por el apropiarse del sujeto de la forma del objeto, o, si queremos expresarnos desde el punto de visto del objeto, por el penetrar de la forma del objeto en el sujeto que conoce. Esta información será «mediata», y no «inmediata», ya que el objeto se hace presente no con su forma propia en su realidad física, sino con una semejanza de ésta:

---

[245] *Ivi*, 398.
[246] *Ivi*, 71.
[247] Cf. *Ivi*, 477.

> E l'informazione può essere doppia: una immediata, come avviene per l'essenza divina rispetto all'intuizione che hanno i comprensori nella visione beatifica; l'altra **mediata**, in quanto l'oggetto si fa presente non con la realtà, o con la forma fisica, ma **con una similitudine di sé**. Questa similitudine è la **specie intenzionale**, forma vicaria, specie impressa, cioè primo principio determinativo del conoscere[248].

Esta presencia del objeto en el sujeto, semejanza, representación o reflejo suyo, es lo que se suele llamar «especie cognoscitiva» será en el alma la expresión interior del objeto conocido[249].

Esta visión del conocimiento, evidentemente, se encuentra presente en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino:

> *Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est* ***conceptio rei intellectae****, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens*[250].

La especie es necesaria precisamente para garantizar la objetividad del conocimiento, ya que es en ella, por su función mediadora, que se realiza la unión actual del sujeto y el objeto en el acto cognoscitivo.

Contra las acusaciones de algunos filósofos modernos (por ejemplo, Hamilton, con su «realismo inmediato») de que la especie escolástico-tomista ha llevado al idealismo moderno apartando a la inteligencia del conocimiento del concreto para detenerse en el conocimiento de puras ideas, arguye Fabro mostrando una de las características esenciales de la misma: su intencionalidad.

A la naturaleza de la especie corresponde el trascenderse a sí misma, conservando siempre en sí una referencia actual al objeto a partir del cual fue producida:

> Se, invece, l'andare oltre l'idea significa precisamente il riferirsi dell'idea alla realtà, allora **l'andare oltre l'idea è la natura stessa dell'idea**, come quella per cui si attua il conoscere. La distinzione fra idea e realtà non è fuori del conoscere[251].

Por esto, la especie conserva siempre un doble aspecto: acto producido por el sujeto que lo modifica permitiendo la percepción del contenido inteligible, y acto del objeto que «comunica» al sujeto este contenido:

> Cioè la specie tomista ha una doppia funzione: una, d'informare come qualità entitativa (ut accidens) l'anima; l'altra di produrre la conoscenza cioè di mettere l'anima in relazione all'oggetto. È la famosa **funzione intenzionale della specie**, ripresa nei tempi moderni nella Scuola del Brentano[252].

---

[248] *Ivi*, 471.
[249] Cf. *Ivi*, 331.
[250] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, XXVII, 1.
[251] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 477.
[252] *Ivi*, 472.

Esta «intencionalidad», según Fabro, es prácticamente sinónimo de «objetividad», ya que implica aceptar la constatación fenomenológica según la cual el primer movimiento del espíritu hacia la imagen y la idea es sobretodo movimiento hacia la cosa representada[253].

Afirmar el carácter intencional de la especie cognoscitiva es afirmar que pertenece a la esencia de la misma el referirse al objeto del cual el contenido de la misma fue «extraído». La primera percepción no es de la especie en sí misma, sino del objeto que se hace presente en la especie. En un segundo momento, sí, y por la capacidad de la mente humana de volver sobre su acto propio, y sobre el fruto del mismo, se puede conocer la especie.

La especie, por lo tanto, sea a nivel sensitivo como a nivel intelectivo, es algo producido por el sujeto que conserva siempre una dependencia del objeto al que hace referencia. Especie y objeto son iguales en cuanto a su contenido, diversos en cuanto al modo de ser:

> Per questo si dice nell'Aristotelismo che alla «species» come tale compete un modo di essere particolare, l'**essere «intenzionale»**: la specie che ontologicamente è una qualità accidentale dell'anima, gnoseologicamente è quello che è l'oggetto a cui si riferisce e che riferisce, perché da esso è specificata e ne **ripete la struttura oggettiva** nella facoltà e nell'anima[254].

Interesante destacar la última expresión del párrafo apenas citado. Por su ser «intencional», la especie «repite la estructura objetiva [del objeto al cual se refiere] en la facultad y en el alma». Por eso podemos afirmar que en la especie en acto el objeto se hace presente, en cuanto a su contenido inteligible, en modo actual y real, en el alma misma.

Para precisar la naturaleza de la especie cognoscitiva es necesario introducir una distinción aceptada sin discusión por los tomistas[255]: la distinción entre lo que Fabro llama «especie impresa» y «especie expresa».

Hemos ya señalado como en la concepción tomista del conocimiento la especie lleva en si misma siempre una doble referencia: al sujeto (semejanza metafísica, *ut accidens*) y al objeto (semejanza gnoseológica, repetición de la estructura objetiva de aquello que es conocido en ella).

Esta doble semejanza se puede aceptar, afirma Fabro, solamente si se admite que la asimilación cognoscitiva se desarrolla en dos momentos realmente distintos, que dan origen a dos especies intencionales distintas, aunque intrínsicamente subordinadas entre sí[256].

---

[253] Cf. *Ivi*, 473.
[254] *Ivi*, 71-72.
[255] Cf. *Ivi*, 478.
[256] Cf. *Ibidem*.

Estos dos momentos son la presentación del objeto y la contemplación del mismo. En el primer momento el espíritu se encuentra como recipiente, como materia que se actúa en la forma. En el segundo, el sujeto «exprime» explícitamente a sí mismo el contenido del objeto y se actúa en él. La «especia impresa» será el término del primer movimiento del objeto a la cosa, término del influjo que el sujeto recibe del objeto. La «especie expresa», en cambio, será el término de la contemplación, o de la penetración y toma de posesión que el alma realiza del contenido ofrecido por la especie impresa[257].

La perfección del conocimiento, es decir la aprehensión intelectual del objeto, se realiza propiamente en la producción de la «especie expresa» a la cual corresponde el nombre de *verbum* o «concepto», estrictamente hablando.

Podemos precisar un poco más la esencia de cada una de estas especies, y la relación entre ambas, con algunas expresiones del mismo Fabro.

La «especie expresa» o *verbum* es aquello más inmaterial y perfecto en nuestra vida ... formada al término del conocimiento abstractivo[258]. Es la más alta operación vital, que produce la intelección en acto[259]. Es el intermediario y término, subjetivo, del contacto[260] entre el sujeto y el objeto. Conservando su carácter intencional es el *objectum quod* de la contemplación intelectual[261]. Finalmente, es el «*medium in quo quod*»[262] del conocimiento.

La «especie impresa», fruto de la abstracción des-individuante[263], informa el intelecto posible[264], es principio determinativo del conocer[265], intermediario objetivo por el cual es posible entrar en contacto con el objeto[266], y se agota toda en la «presentación» del objeto[267] ya que es el *medium quo* del conocimiento[268].

Esta doctrina acerca de la especie cognoscitiva, con su distinción entre especie impresa y expresa, permite entender más claramente aún como el conocimiento es un modo de participación, ya que en el conocimiento en acto se da una participación de la forma del objeto conocido en el sujeto que conoce. Y por esta participación, en el conocimiento, el propio ser del sujeto cognoscente viene enriquecido:

---

[257] Cf. *Ibidem*.
[258] Cf. Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 331.
[259] Cf. *Ivi*, 470.
[260] Cf. *Ivi*, 479.
[261] Cf. *Ibidem*.
[262] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 481.
[263] Cf. *Ivi*, 331.
[264] Cf. *Ivi*, 470.
[265] Cf. *Ivi*, 471.
[266] Cf. *Ivi*, 478-479.
[267] Cf. *Ivi*, 479.
[268] Cf. *Ivi*, 481.

> Occorre perciò distinguere bene due modi di alterazione: l'alterazione fisico-corruttiva che è propria del divenire corporeo e l'**alterazione «perfettiva»**, che è **caratteristica del divenire gnoseologico**. Questa non avviene, come quella, al termine della vittoria che un contrario riporta sull'altro, ma appartiene all'ascesa naturale che fa l'anima conoscente con **l'assimilazione oggettiva delle forme**, nelle quali, secondo una preordinazione trascendentale, essa è chiamata, nelle condizioni opportune, a trasformare gradualmente la propria infinità attitudinale e potenziale nella **possessione reale di atti e forme**. Aristotele è così preso dall'originalità del fatto che illustra, da essere costretto a confessare che il linguaggio non ha ancora un termine proprio per indicare il passaggio che fa il conoscente quando passa all'atto del conoscere attuale[269].

En la especie se ve en modo claro como conocer es un modo de participación:

> Così come **il conoscere è un partecipare dell'anima all'essere dell'ente in segno formale oggettivo**, il volere è un partecipare dell'anima in senso soggettivo reale: quello è **un avvicinarsi all'ente per capirlo con l'essenza o natura**, questo invece è un tendere all'ente per possederlo in quanto ha l'esse, cioè nella sua realtà effettiva[270].

Todo esto lleva a Fabro a afirmar que la especie produce en el sujeto la presencia intencional[271] del objeto conocido.

Citamos otro texto en el cual Fabro afirma explícitamente que el conocer es un modo de participación, y lo hace a partir de la consideración de que la forma del objeto conocido, por mediación de la especie, se hace presente en el sujeto que conoce y lo modifica cualitativamente. Por lo cual, parecería que se puede afirmar siguiendo a Fabro, que el conocimiento es, en el sujeto, participación de la forma del objeto, en cuanto que esta es poseída por el sujeto, aun cuando esta posesión se da en modo limitado. Precisamente por esta posesión limitada podría hablarse de participación, ya que, como hemos visto al inicio de nuestro trabajo, «participar» es poseer un acto en modo limitado e imperfecto. El sujeto que conoce posee la forma, pero en modo limitado, ya que la posee según su ser intencional y no real:

> **Pare quindi che il «conoscere» realizzi in natura il «partecipare» nel senso pieno del termine**. Conoscere è assimilare e assimilarsi, è l'avere l'atto e la forma di altra cosa in quanto l'atto e la forma sono e restano dell'altra cosa. Ma allora uno stesso atto è allo stesso tempo e sotto lo stesso aspetto atto di diversi soggetti, del conoscente e del conosciuto? Sì, ma l'Aristotelismo tomista s'affretta ad aggiungere, non allo stesso modo. L'atto e la forma sono presenti nell'oggetto conosciuto in modo fisico e reale, nel soggetto conoscente, invece, in modo oggettivo ed «intenzionale», cioè per via di un «intermediario», la «specie» (impressa), che è la qualità che dispone il soggetto a mettersi in quella partecipazione. Per questa modificazione qualitativa, che ha tutta la sua ragione e struttura dall'oggetto e che viene ad adergersi e ad emergere sopra l'essere del conoscente come un fiore sopra il gambo, si comprende bene che **il conoscere è proprio un «partecipare»**[272].

---

[269] *Ivi*, 49.
[270] Cornelio FABRO, *Introduzione* ..., op. cit., 180.
[271] Cf. Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 271.
[272] *Ivi*, 270.

Otros textos de Fabro que van por la misma línea que el anterior:

> Abbiamo così raggiunto l'equilibrio storico della questione: la specie tomista non è una forma fisica vagante (Democrito), né soggettiva (Cartesio), ma una **forma oggettiva intenzionale**, **posseduta dal soggetto in dipendenza dell'oggetto**[273].

> In questa concezione l'obbiezione dell'«entrare» e dell'«uscire», che il soggettivismo fa all'intenzionalità, non ha alcuna presa, perché tali processi di ordine spaziale non hanno luogo. Ciò che ha luogo è la **crescenza dell'anima che si attua in oggetti, i quali per essere «oggetti» non possono essere immanenti, senza insieme essere trascendenti**[274].

Aun cuando en los textos que estamos citando acerca de la problemática de la *specie* tomista la referencia a la noción de participación no es siempre explícita, no parece difícil mostrar como los términos en los cuales razona Fabro se remontan a esta noción metafísica fundamental.

«Participar» es recibir un acto en una potencia proporcionada. En el siguiente texto, por ejemplo, se afirma que dada la realidad intencional de la especie es posible la unión entre la forma del sujeto y aquella del objeto en la asimilación propia del conocimiento, de modo tal que el espíritu es enriquecido por la forma de la cosa:

> L'Ottaviano obietta che una stessa forma può essere forma una volta sola, non due volte nello stesso tempo, dell'oggetto e del soggetto. L'obiezione vale per la teoria di Democrito, secondo la quale la emanazione della specie è quasi un processo di decrostazione dei corpi; non vale per la teoria aristotelica che concepisce l'**assimilazione conoscitiva**, anche quella sensoriale, come una **unione di ordine immateriale**! Concetto difficile, ma non assurdo e che in ogni modo sfugge alla obiezione, tanto più in quanto il **conoscere per specie** non è un processo di composizione, ma piuttosto di **unificazione**; non di dispersione, ma di **concentrazione della realtà nell'anima che si attua nella forma della cosa come atto in atto e forma in forma**[275].

En el pensamiento de Fabro, el ciclo de la objetivación está firmemente asegurado. Una vez asentado la continuidad metafísica y funcional entre intelecto y sensibilidad, se podrá asegurar el contacto entre los frutos de ambos, de tal manera que la especie inteligible por su contacto con el «fantasma» a partir del cual surge puede referirse siempre la realidad singular del mundo físico:

> Poiché **il fantasma si collega direttamente alla specie impressa e questa si trova in contatto diretto, come risonanza psichica immediata**, con la realtà singolare del mondo fisico, si ha che il ciclo dell'oggettivazione, ovvero del riferimento dei contenuti intenzionali alla realtà, è saldamente assicurato[276].

La participación es también mencionada cuando se habla del influjo de la *specie*, tanto sensitiva como intelectual, sobre las tendencias apetitivas del ser humano:

---

[273] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 469.
[274] *Ivi*, 475.
[275] *Ivi*, 470.
[276] *Ivi*, 481.

> Nell'intellettualismo l'impressione affettiva è prodotta nel soggetto dall'oggetto stesso, non immediatamente, ma per l'intermediario dell'immagine o dell'idea: la tendenza affettiva risulta perciò oggettivamente fondata (intenzionalità), cosicché **si può parlare di un realismo anche nell'amore**. Tale realismo importa secondo San Tommaso che la forma dell'oggetto, o più esattamente una sua somiglianza, divenga la forma della tendenza affettiva come suo termine immanente. La somiglianza, di cui si parla, è una **somiglianza partecipata** dall'immagine e dall'idea. Tutta la somiglianza che si può riscontrare nella tendenza affettiva è quindi contenuta anzitutto nell'idea: questo principio è insormontabile[277].

Vemos como siempre está presente una doble consideración de la especie: su relación con el sujeto en el cual «expresa» el contenido inteligible de la esencia del objeto; y su relación con el objeto por influjo del cuál es producida y del cual es «semejanza participada».

Esta doble consideración de la especie es fundamental para poder cerrar el «círculo de la objetividad», y permite introducir una breve reflexión acerca de cómo entiende Fabro esta objetividad, cosa que haremos en el punto inmediatamente siguiente.

Terminemos este punto con un texto de Fabro en el cuál se muestra cuánto es importante la distinción entre especie impresa y expresa para asegurar la objetividad del conocimiento:

> L'oggetto, presentato nella **specie espressa**, è un contenuto noetico portato all'ultimo grado di elaborazione: il riferimento di tale contenuto avrà per termine allora i contenuti che lo hanno condizionato nel suo sorgere e stabilirsi che sono quelli frammentarî e saltuarî, offerti dalle **specie impresse**. La specie impressa, a sua volta, è stata condizionata nel suo sorgere dai **contenuti di esperienza**, onde si può dire che è nel riferimento ai contenuti d'esperienza, più esattamente della cogitativa, che avviene l'oggettivazione della specie impressa e con essa dei contenuti intelligibili come tali. Concludiamo allora: **è vero che l'intelletto come tale è segregato dalla realtà concreta e contempla l'universale, ma per il fatto che i suoi contenuti e le sue funzioni si continuano naturalmente con i contenuti e le funzioni di esperienza, non è men vero che l'intelletto resta in connessione, ed in qualche modo contempla ed ha presente lo stesso reale concreto, presente nei contenuti sensoriali**[278].

### 3.2.4. Objetividad del conocimiento

Muchas veces, para salvar el «realismo» del conocimiento se afirma como sinónimo de este «realismo» el hecho de que el conocimiento sea «objetivo».

Ahora bien, tendiendo en cuenta cuanto se ha dicho hasta ahora acerca del conocimiento, el conocimiento, ¿es «objetivo»?, ¿es «subjetivo»?, o ¿puede decirse que sea «objetivo» y «subjetivo» al mismo tiempo?

Es interesante al respecto el planteamiento del profesor Livi:

---

[277] *Ivi*, 501.
[278] *Ivi*, 480.

> Detto questo, occorre dire, contro un uso linguistico moderno assai equivoco, che **non ha senso parlare di «verità oggettiva» in contrapposizione a «verità soggettiva»**: la verità è sempre soggettiva e sempre allo stesso tempo oggettiva: essa ha sempre un soggetto che la pensa e che la enuncia, in quanto ritiene che il suo pensiero corrisponda alla realtà (dell'oggetto da lui appreso); e, se un altro soggetto la condivide o esprime il suo dissenso, tale *intersoggettività* non ha titoli per presentarsi come *oggettività*. Al posto di «oggettivo» e «soggettivo», nel senso in cui i termini sono usati nel linguaggio di oggi, bisognerebbe dire soltanto, rispettivamente, «vero» o «falso», oppure «opinable» e «incontrovertible»[279].

Puede verse también, del mismo autor apenas citado, su definición de «objetivo»:

> Nella filosofia moderna, dopo Descartes, è usato come sinonimo di «vero»; questo uso non è riscontrabile in Tommaso d'Aquino, ed effettivamente esso connota dei presupposti di tipo immanentistico, e in particolare il «rappresentazionismo». Infatti, ogni conoscenza è un rapporto tra soggetto e oggetto: pertanto, nessun giudizio o asserto si distingue dagli altri per essere «og.» o «soggettivo», perché tutti lo sono allo stesso modo; ciò che differenzia gli asserti è che possono essere veri o falsi, a seconda che esprimano o meno una autentica conoscenza, secondo il «criterio di verità» che garantisce una adeguata espressione di quanto si è conosciuto[280].

El pensamiento del padre Fabro se encamina en la misma dirección:

> ...nell'Aristotelismo, invece, **l'oggettività è un acquisto dell'animo**, conseguente ad un progressivo approfondimento fatto dalla mente, in dipendenza del sentire e del contenuto reale dell'esperienza. Ciò che è veramente reale, è quindi il singolare, detto appunto sostanza prima; esso è veramente ciò che è «separato» nel significato più forte del termine, ed è dai singolari che è costituita la natura, che gode di una vera realtà.

Podemos concluir, entonces, que el conocimiento verdadero, es decir, el conocimiento en cuanto tal, ya que aquello que nosotros llamamos «conocimiento falso» no puede llamarse con propiedad «conocimiento», es al mismo tiempo «objetivo» y «subjetivo».

Será «objetivo» en cuanto comienza con el influjo del objeto sobre el sujeto y alcanza su plenitud en el momento en que este «objeto» se hace presente en la conciencia que conoce, conservando siempre referencia al «objeto» del cual partió.

«Subjetivo», en cuanto el «sujeto» se apropia, en cierto modo, del «ser», en «signo formal objetivo», del objeto conocido.

Nuestro conocimiento no es ni mera pasividad, como pretendía afirmar Hamilton y su «realismo inmediato» reaccionando contra los filósofos del empirismo inglés, ni pura actividad o «construcción» del sujeto solo, como pretende afirmar el idealismo moderno de corte kantiano.

---

[279] Antonio LIVI, *La ricerca della verità*, Casa editrice Leonardo da Vinci, Roma 2001, 56. [Negritas y cursivas del autor].
[280] *Ivi*, 261.

Como decíamos más arriba, la doble realidad de la especie cognoscitiva – propiedad, accidente, del sujeto, y semejanza del objeto – muestra esto que queremos afirmar: el conocimiento verdadero es al mismo tiempo objetivo y subjetivo.

Se puede salvar la afirmación de que el conocimiento «realista» es «objetivo» y no «subjetivo» entendiendo que aquello que se quiere afirmar es que en el conocimiento podemos aferrar el ser real concreto del objeto – afirmación que, como estamos intentando mostrar, pertenece al corazón de la doctrina fabriana acerca del conocimiento humano –, con un cierto predominio del «objeto» en cuanto este es causa del conocimiento.

De todas maneras, si se olvida la dimensión «subjetiva» del conocimiento, se pierde el otro extremo del «realismo», que afirma que el conocimiento es algo propio del sujeto. Si el sujeto se comportase en modo meramente pasivo como receptor en el acto de conocimiento, no se entiende como se pueda afirmar que este conocimiento le pertenezca en modo propio, ya que jamás llegaría a aferrarlo plenamente en sí mismo.

En fin, parecería que lo más correcto es afirmar que el conocimiento realista, o verdadero, debe ser al mismo tiempo «objetivo» y «subjetivo», aclarando bien que se entiende con cada término, para no caer en los desvaríos de la filosofía moderna al respecto.

Fabro, comentando la crítica de Piaget a la *Gestalttheorie*, se muestra afín a la expresión de este último según la cual el desarrollo del conocimiento en la infancia se produce por una «asimilación activa»[281] por parte del niño. El conocimiento es asimilación, como se ha explicado más arriba, pero no asimilación pasiva sino activa, en la cual el sujeto procede gradualmente hacia una toma de posesión cada vez más adecuada del objeto[282]:

> In parole più chiare: in ogni conoscenza sono da distinguere un contenuto oggettivo ed un atto o funzione per la quale il contenuto dell'oggetto è «fatto presente» al soggetto. La conoscenza si rivela infatti come un **«avere» immanente e immateriale**, cioè come una **«presenzialità spirituale»** di un dato contenuto[283].

> In generale si può dire, pertanto, che l'accorgersi percettivo è in funzione diretta della unificazione dei contenuti ed è il segno della presa di possesso che il soggetto fa dell'oggetto, per cui il conoscere è un **«avere» spirituale** ed un **«porre» nell'ordine intenzionale**[284].

Implica entonces, el conocimiento, un doble movimiento: «penetración» del sujeto en el objeto y al mismo tiempo «hacerse presente» del objeto en el sujeto. Todo esto lleva a que, como lo afirma explícitamente Fabro, «el sujeto participe del objeto», participación que se

[281] Cfr. Cornelio FABRO, *Il problema della percezione* ..., op. cit., 21.
[282] Cf. *Ivi*, 51.
[283] Cornelio FABRO, *La Fenomenologia* ..., op. cit., 41.
[284] *Ivi*, 43.

dará principalmente, como hemos visto más arriba, por la posesión de la forma del objeto en la especie intencional, de lo cual vemos una vez más la importancia de la afirmación del carácter intencional de la especie para la afirmación de la objetividad del conocimiento:

> Di qui viene da concludere che ai «piani» oggettuali hanno da corrispondere, da parte del soggetto, delle tappe di elaborazione od assimilazione, di modo che l'ascesa di comprensione dei contenuti nei riguardi dell'oggetto, è proporzionale, diciamo anzi è l'effetto, della penetrazione che il soggetto riesce a fare dell'oggetto. Se, perciò, è necessario per una teoria della percezione la ricerca dei «piani» oggettuali, non lo è meno quella delle «tappe» di organizzazione, le quali rendono possibile al soggetto di salire alla comunione e **partecipazione dell'oggetto**[285].

El objeto, por lo tanto, se hace presente y es poseído por el sujeto, pero no es creado por este. Al mismo tiempo, se debe distinguir el «dato» del «objeto», cosa que no suele suceder en las corrientes filosóficas modernas, distinción que sí está presente en el pensamiento de Fabro:

> ... la coscienza non «crea» l'oggetto, ma soltanto lo fa «presente» e ciò non per un processo di emanazione interiore autoctona, ma in dipendenza del dato e dell'azione esercitata sopra di sé dal dato stesso. Si fa chiaro allora che si è lontani tanto dal fare la coscienza la realtà assoluta, come dal fare equivalenti l'oggetto ed il dato[286].

La unión que se establece en el conocimiento entre sujeto y objeto es tan íntima que Fabro no tiene reparos en compararla con la unión entre esencia y acto de ser propia del ente existente en la naturaleza:

> Quindi, sul filo di quest'analisi, neppure la **coscienza** che afferma l'essere **non va detta in senso stretto né soggetto, né oggetto**, perché come l'oggetto della mediazione oggettiva porta sull'ente, ch'è il sinolo esistente in natura, così il soggetto della mediazione soggettiva è il conoscente in atto, ch'è il sinolo della sintesi in atto del conoscere[287].

### 3.3. Esencia – fenómeno (Ser – Aparecer)

La última «barrera» que debe superar el conocimiento para poder asegurar el «círculo de la objetividad» que va del objeto al sujeto y del sujeto nuevamente al objeto es la oposición, de impostación kantiana, entre «numeno» y «fenomeno». Fabro le dará también el nombre de confrontación entre «ser» y «aparecer».

Propiamente aquello que incide, al menos en un primer momento, sobre el sujeto que conoce es el «aparecer» de la cosa, el «fenómeno», o sus «accidentes» y «propiedades», por decirlo en términos aristotélico-tomistas.

---

[285] *Ibidem.*
[286] Cornelio FABRO, *La Fenomenologia* ..., op. cit., 47.
[287] Cornelio FABRO, *Dall'essere* ..., op. cit., 14.

Ahora bien, y téngase presente la perspectiva moderna del problema, ¿es posible al conocimiento humano trascender el aparecer de la cosa para aferrar su más íntima realidad, que en el pensamiento fabriano serán, en última instancia, su ser y su esencia?

Recordemos que en el pensamiento del padre Fabro el conocimiento para ser objetivo y realista, debe ser un aferrar de todo la realidad de la cosa. No basta un realismo que se detenga en el aparecer de las cosas.

A la pregunta arriba planteada responde afirmativamente el padre Fabro.

Un primer paso, más bien fenomenológico, es confirmar que la percepción del «todo» es anterior a aquella de las «partes». Esta afirmación de la primacía de la percepción del «todo» será el principal aporte de la escuela de la *Gestalttheorie*, ampliamente estudiada por Fabro en su volumen «*Fenomenología de la percepción*», en contra de las afirmaciones del asociacionismo:

> Pertanto il «vero» punto di partenza di una psicologia, ed almeno fino ad un certo punto anche di una critica della conoscenza, è quella forma di «tutto» inizialmente dato alla coscienza nel quale l'intelletto possa trovare presenti od in qualche modo adombrati i contenuti ed anche le forme stesse di connessione che saranno poi affermate nel giudizio[288].

Por esto, la investigación fenomenológica de Fabro termina con la afirmación del «primado del Todo» en el ámbito de la asimilación cognoscitiva[289].

Este «todo» que se presenta a la conciencia es un «todo» que tiene características bien precisas: es un todo unitario, cualificado, estructurado, y por ende, ordenado.

Todo orden pide una causa, y la causa de ese orden del «todo perceptivo» se hace presente, «inmanente», en la percepción del todo mismo:

> L'ordine dell'esperienza va riconosciuto immanente alla esperienza stessa sotto forma di «dato»: cioè **i contenuti sensoriali si presentano fin dall'inizio con un «certo» grado di organizzazione** e non possono essere senza tale organizzazione[290].

Esto permite introducir el concepto de «inmanencia del abstracto en el concreto», aun cuando Fabro prefiera usar la palabra «inseparabilidad», (*inscindibilità*, en italiano), porque se presta a menos equívocos que la primera[291].

Este principio se aplicará plenamente para sostener el segundo momento del conocimiento del concreto, momento metafísico, en el cual se pretende pasar del «fenómeno» al «fundamento» de la cosa conocida.

---

[288] Cornelio FABRO, *La Fenomenologia ...*, op. cit., 47.
[289] Cf. *Ivi*, 399.
[290] Cornelio FABRO, *La Fenomenologia ...*, op. cit., 56.
[291] Cf. *Ivi*, 57, nota 28.

Porque el accidente participa del ser de la sustancia, a partir de los accidentes se podrá conocer la sustancia que es su sujeto, pues el participante se hace presente en el participado, al menos por vía de causalidad, de tal modo que ambos – participante y participado – resultan indivisibles:

> Si tratta quindi di una subordinazione reale. La metafisica esprime la subordinazione reale, nella sua nozione più assoluta, con il termine di partecipazione: **l'accidente implica gnoseologicamente la sostanza e l'individuo la essenza perché l'accidente partecipa l'essere della sostanza e l'individuo realizza –non dico è– una partecipazione dell'essenza**[292].

> Abbiamo così raggiunto un risultato di primario interesse: **l'astratto, quale da noi è conosciuto, è trovato moltiplicato e diffuso nei concreti, in ciascuno dei quali ha un proprio modo di essere**: ed è a questo punto che viene ad inserirsi ed a giustificarsi la nozione di **partecipazione predicamentale**, non quale è stata esposta sotto l'aspetto logico da Aristotele nei Topici, ma quale l'ha intesa S. Tommaso nel C. G., I, c. 32, Amplius 2[293].

> Il «trascendere» perciò, che appartiene all'universale, non è un «prescindere» dall'esperienza, ma un ritenerla in sé nell'atto stesso del conoscere in quanto il contenuto empirico è il fondamento, il punto di partenza e di ritorno, rispetto al quale avviene il **flusso ed il riflusso del movimento intenzionale del pensiero**[294].

En términos más genéricos podemos decir que inseparables como son, lo abstracto se hace presente, inmanente, en lo concreto, y conociendo el concreto se aferra también el abstracto:

> Per dirla in breve, l'intelletto umano non può aver per oggetto l'intelligibile puro, perchè è una facoltà dell'anima che è forma sostanziale del corpo; per la proporzione che deve correre fra l'essere e l'operare, fra il primo ed il secondo modo di attuarsi, **l'oggetto proprio del nostro conoscere** non può esser dato che nel mondo della corporeità, è **l'intelligibile nel sensibile**. Così si ha la curiosa constatazione: l'intendere umano, in quanto umano, non dirige il suo sguardo direttamente all'intelligibile puro; d'altra parte il sensibile, come tale non è intelligibile, e non presenta che l'aspetto più esterno e superficiale della realtà[295].

Volvemos así a la noción de «complementariedad» funcional que se pone en evidencia en la «con-presencia» de los distintos elementos complementarios:

> Fra sensibile «per accidens» ed intelligibile «per se», fra concreto ed astratto, si genera una tensione dialettica sia oggettiva come funzionale, di natura affatto nuova, benché non manchi d'analogia con la tensione dialettica propriamente sensoriale. Infatti mentre i sensibili proprî ed i sensibili comuni sono, quanto al contenuto, disparati ed eterogenei e la loro mutua **compresenza** costituisce un dato di fatto che non ha una giustificazione gnoseologica immediata; **sensibili per accidens e intelligibili per sé invece si implicano, nella conoscenza umana, gli uni gli altri talmente che gli uni non sono adeguatamente comprensibili senza la presenza degli altri**[296].

---

[292] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 632.
[293] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 156.
[294] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 509-510.
[295] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 130.
[296] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 373-374.

> **La realtà, che è l'oggetto intelligibile e di cui si occupa la metafisica, non è «fuori» di quella che è l'oggetto dell'esperienza, ma è «dentro» di essa**. Qui il «dentro» non ha significato spaziale, ma gnoseologico. Gli oggetti di esperienza si possono voltare, rivoltare, smembrare, sbucciare e daranno sempre contenuti sensoriali; **l'essenza di cui si occupa la metafisica si trova subito là ove l'intelletto apprende qualche aspetto di realtà**[297].

Esto muestra la posibilidad de una percepción de la realidad profunda de la cosas, más allá de su «aparecer» fenomenológico. Es posible trascender la apariencia para llegar al ser. Corresponderá al siguiente «paso» del conocimiento humano, es decir, a la reflexión metafísica analizar la naturaleza de las mismas.

El universal o abstracto, no pierde definitivamente el contacto con el singular o concreto en el cual se realiza en la realidad. Por lo tanto, por la mutua indivisibilidad y referencia recíproca, conociendo uno el espíritu se abre al conocimiento del otro: del abstracto en el concreto, del concreto en el abstracto:

> Da un punto di vista teorico sappiamo che **l'universale** nell'Aristotelismo di San Tommaso, benchè venga «astratto» e «separato», **non perde mai un certo contatto con i singolari reali da cui è derivato**, come avviene invece per l'ϵἶθος puro nella ἐποχή, dei Fenomenologi[298].

Algunos textos más en los cuales Fabro afirma esta «co-presencia» de concreto y abstracto, acto y potencia, contenidos superiores e inferiores:

> Se l'intelletto, quale facoltà conoscitiva suprema, tiene compresenti ai proprî contenuti anche i contenuti delle facoltà inferiori, e quindi ed anzitutto quelli della cogitativa, esso può **«vedere» la immanenza dell'astratto** nel concreto ed apprendere immediatamente, cioè percepire, Pietro, l'albero, la casa...[299].

> Tale mediazione creata dell'essere è fondata –questo è il principio ermeneutico che guida ormai questa nostra ricerca– sull'assunzione del principio aristotelico dell'**immanenza nel concreto della forma**, ch'è l'atto primo e che perciò raccoglie in sé la mediazione formale di ogni atto, sia dell'*actus essendi* come dell'*operari*[300].

> L'originalità della dottrina tomista della conoscenza (e di quella corrispondente dell'atto libero in quanto ambedue si muovono sulla piattaforma della «cogitativa») è di aver anzitutto tenuto saldo e sviluppato il principio aristotelico dell'**immanenza dell'atto in tutta la linea**: l'umanità, e così anche l'anima e l'intendere e il volere e il sentire... costituiscono la realtà e l'atto sostanziale o operativo dell'*uomo singolo*[301].

> Così avviene il passaggio dai contenuti del senso comune a quelli della cogitativa e da questi a quelli dell'intelligenza, teoria del tutto coerente quando si ponga mente al fatto della **unità di coscienza**, per la quale è data la **immanenza dei contenuti superiori in quelli inferiori** (conversio ad phantasmata)[302].

---

[297] *Ivi*, 523-524.
[298] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 134.
[299] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 438.
[300] Cornelio FABRO, *Partecipazione* ..., op. cit., 371.
[301] Cornelio FABRO, *Introduzione* ..., op. cit., 83.
[302] Cornelio FABRO, *Percezione* ..., op. cit., 421.

Llegando al final de nuestro recorrido, no dudamos en afirmar que todos estos principios de la gnoseología fabriana (unidad de conciencia, continuidad entre intelecto y sensibilidad, participación en la especie de la forma del objeto, complementariedad, emergencia, «co-presencia» de abstracto y concreto) además de mostrar el fundamento metafísico del realismo de nuestro conocimiento, abren la puerta al espíritu para aquella su conquista más elevada: la posesión del ser, lugar absoluto de toda verdad[303].

[303] Cf. Cornelio FABRO, *Dall'essere* ..., op. cit., 17.

# CONCLUSIÓN

La realidad de la participación en el ser, acto de todos los actos, atraviesa todo el universo creado.

Este hecho determina la estructura interna de cada ente finito singular. Esta estructura se realiza en dos momentos: trascendental y predicamental. El ente finito, en el plano trascendental, está compuesto de esencia y acto de ser (composición que determina aquella de materia y forma en el caso del ente corpóreo). *Esse* y *essentia* se unen come dos co-principios realmente distintos entre si. Esta misma participación será la causa de la estructura secundaria o predicamental del ente creado, es decir, de la composición entre sustancia y accidentes.

Al mismo tiempo, el hecho de la participación fundamenta la «unidad en la diversidad» de todo el universo, ya que los entes no son otra cosa que diversas participaciones, y ¿por qué no?, «manifestaciones», del ser, acto primero de toda perfección.

Por el hecho de esta común participación en el ser, acto emergente intensivo, toda la realidad (sea cuando se considera cada ente en sí mismo como cuando se considera el conjunto de todos los entes creados) está cómo atravesada por una afinidad metafísica universal que permitirá la mutua influencia y continuidad de los diversos seres existentes entre sí.

En esta «cosmovisión metafísica» de lo creado, siempre en dependencia del *Ipsum Esse* increado, se enmarca y se fundamenta el estudio del conocimiento humano realizado por el padre Cornelio Fabro.

Para Fabro, es un hecho, un «dato fenomenológico puro», que en el acto de conocimiento se unen misteriosamente el sujeto cognoscente con el objeto conocido. Esto es a lo que él llamará propiamente «percepción».

En el acto de la percepción, cuando afirmo que «veo a Pedro», no digo que es mi ojo quien ve a Pedro, sino que soy Yo, con mis sentidos, con mi inteligencia, quien percibe que es Pedro quien se encuentra frente a mí. Al mismo tiempo, cuando afirmo que «veo a Pedro», no estoy diciendo que veo el color de su piel o de sus cabellos, si bien sea esto aquello que mis ojos ven. Al decir «veo a Pedro», afirmo que percibo que frente a mí se encuentra un individuo humano con características bien determinadas, al que llamo Pedro.

Un estudio fenomenológico serio del conocimiento humano, realizado sin prejuicios ni pre-conceptos filosóficos, es decir, aceptando la realidad tal como ésta se manifiesta, no

puede conducir por otro camino que por aquel de la afirmación del realismo del contacto entre el ser extra mental y la conciencia en el acto de la percepción humana.

Afirmar que este acto de percepción es plenamente objetivo implicará fundamentar cómo es posible que en él se superen diversas, aparentes, «antinomias», que parecerían impedir este realismo y esta objetividad que se busca defender.

En primer lugar, implica afirmar la continuidad entre el intelecto y la sensibilidad.

Esto es posible, explica Fabro, porque tanto las facultades intelectivas como aquellas sensitivas son facultades que pertenecen a un mismo sujeto, que surgen por participación de su única esencia y por participación de lo más perfecto en lo imperfecto, y que, por lo tanto, están en «contacto» (metafísico) recíproco y pueden influirse mutuamente.

En segundo lugar es necesario sostener la posibilidad de que el objeto influya realmente sobre el sujeto cognoscente en su totalidad y que el objeto pueda «aferrar» el objeto conocido.

La influencia del objeto sobre el sujeto se dará en un primer momento sobre los sentidos por un doble influjo (material e intencional) que sobre estos pueden ejercer los cuerpos. A su vez, las potencias inferiores, por la participación arriba mencionada, y por la unidad de conciencia del sujeto cognoscente, llevarán este influjo a aquellas superiores, por razón de la mutua complementariedad y la emergencia metafísica de sus contenidos. Esta influencia producirá en el sujeto la especie cognoscitiva que será una participación en el sujeto de la forma del objeto. La intencionalidad de esta especie inteligible y la posibilidad por parte del intelecto de volver sobre el «fantasma» presentado por la cogitativa (*convertio ad phantasmata*), potencia última del plano sensitivo, serán los goznes que permitirán afirmar la objetividad del acto de la percepción.

Finalmente, se debe mostrar cómo el intelecto humano puede trascender el aparecer fenoménico de las cosas para penetrar en su realidad más profunda y constitutiva.

Esto será posible ya que el «aparecer» es participación del «ser» de las cosas, de tal manera que ambos son inseparables y se refieren mutuamente. A partir del conocimiento de uno se puede llegar (aún cuando el conocimiento último de la realidad exigirá un paso ulterior: aquel de la reflexión metafísica intensiva) al conocimiento del otro.

De esta manera, a la luz de noción metafísica de participación se ve cómo no es un absurdo afirmar la posibilidad de un conocimiento realista y objetivo, en el sentido preciso del término.

Esto es, en resumidas cuentas, lo que hemos buscado mostrar en el presente trabajo: que por la noción metafísica de participación, utilizada en modo análogo según los diversos

momentos del problema que se enfrenta, en la gnoseología de Santo Tomás «toda está firmemente conectado» y se puede «cerrar el círculo de la objetividad».

Terminemos nuestro trabajo mostrando cómo, en el pensamiento de Fabro, esta noción metafísica, en particular referida al problema del conocimiento, viene en auxilio del hombre moderno, perdido en el oscuro laberinto del nichilismo al cual lo ha conducido la filosofía moderna:

> [...] **è la partecipazione** stessa, la quale, facendoci penetrare la struttura metafisica del concreto e mostrandoci la gerarchia ontologica delle varie formalità e dei vari gradi di essere, nella relazione che hanno all'*Ipsum esse*, introduce e fonda l'analogia, **per la quale la nostra conoscenza dell'essere può procedere secondo rigorose determinazioni**. La nozione di partecipazione che ci ha fatti passare, per moto spontaneo ascendente del pensiero, dall'ordine predicamentale a quello trascendentale, resta nella genesi della metafisica tomista quasi come l'ultima dispositio nella generazione fisica...[304].

En nuestros días parecería que corresponde a la filosofía la misión urgente de defender lo evidente, de combatir por cosas que parecerían demasiado indiscutibles cómo para luchar por ellas, pero que son atacadas en el ámbito filosófico contemporáneo.

Fabro decía que la misma decisión de buscar la verdad es una decisión práctico-práctica, practiquísima, ya es la que da sentido a toda la búsqueda; no hay distinción de fondo entre lo especulativo y lo práctico[305]. Y que por esto la filosofía es la búsqueda radical de la verdad radical[306].

Por eso, este retorno a la realidad de las cosas, que es retorno al ser, que es el fundamento, es una cuestión existencial de vital importancia para la supervivencia de la especie humana en cuanto humana. Solamente la afirmación de la posibilidad de la inteligencia humana de aferrar el ser permitirá al hombre el volver a reencontrarse consigo mismo.

Fabro llamaba a nuestro tiempo, caracterizado por el triunfo de la técnica, un tiempo de indigencia y de vacío del ser[307] para el espíritu.

La noción de participación ofrece el fundamento metafísico de aquello que experimentamos y verificamos cada día de nuestra vida cotidiana y concreta: podemos conocer las cosas, hay cosas que no cambian, y podemos conocerlas también.

Parafraseando el siguiente texto del padre Fabro, podemos decir que la noción de participación es la más adecuada para hacer más «humana» la vida del ser humano:

---

[304] Cornelio FABRO, *Introduzione* ..., op. cit., 233-234.
[305] Cf. Cornelio FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, (A cura de Emmanuele Morandi, Giuseppe Pizzuti e Rosa Goglia), PIEMME, Asti 2000, 42.
[306] Cf. *Ivi*.
[307] Cf. Cornelio FABRO (ed.), *Storia della filosofia*, Coletti Editore, Roma 1954, IX.

> Comunque ho la speranza che la mia fatica abbia un po' contribuito a riabilitare questa **nozione così profondamente umana della partecipazione**. **Nessun'altra, com'essa, è tanto vicina alla nostra vita umile di ogni giorno per descrivere in modo impareggiabile gli istanti migliori, quando l'anima riversa in altri esseri, o da essi riceve, le commoventi generosità dell'amore**. Risollevata in pieno al suo valore speculativo dall'Angelico, essa può dominare e dare una comprensione integrale dello sviluppo della vita in ogni direzione, secondo un'armonia progressiva di valori intelligibili, senza scissioni e discontinuità[308].

Fundamentar metafísicamente el realismo de nuestro conocimiento permitirá devolverle a la inteligencia del hombre su dignidad de «pensamiento fuerte», capaz de encontrar el significado de las cosas y de la propia existencia humana, capaz, en definitiva, de abrirse al ser, poseer el ser, y, a partir del ser creado, elevarse al Ser Absoluto:

> Di fronte alla filosofia moderna che ha provocato e pronunciato il fallimento del pensiero come logo teoretico, dal quale era sorta tuttavia sotto la spinta del pensiero greco la scienza e la civiltà dell'Occidente, **il tomismo può e deve mostrare come dalla priorità di fondamento che compete all'essere sul pensiero la ragione è sempre in grado di muoversi nel reale secondo l'apertura infinita delle sue possibilità, così da riportare al fondamento della vita dello spirito le vie inesauribili** che l'uomo tenta senza posa nell'arte, nella scienza, nella tecnica, nelle discipline storiche, giuridiche, economiche, così come nelle analisi di struttura della coscienza etica, religiosa e politica[309].

El carácter sintético de este trabajo, más bien un repaso esquemático de los principales puntos de la teoría del conocimiento del padre Fabro a la luz de la noción metafísica de participación, quisiera servir como una introducción al pensamiento de este autor respecto a los temas tratados, tan importantes en la coyuntura espiritual y cultural que atraviesa occidente en estos momentos, y una invitación, por qué no también un desafío, a discutir y profundizar las principales líneas del pensamiento del filósofo estigmatino.

Pensamos que siguiendo las huellas del padre Fabro será posible encontrarse nuevamente con el verdadero Santo Tomás, *Doctor humanitatis*, enamorado de Dios y del hombre, defensor incansable de la dignidad del ser humano que brilla con fulgor en su inteligencia abierta al ser, ávida del Infinito.

Cuando se cumplía un nuevo aniversario de la muerte de Santo Tomás de Aquino, vivo en la Iglesia por su pensamiento inmortal, el padre Fabro escribía:

> Nei sette secoli di distanza che ci separano dalla morte di San Tommaso, assertore intrepido del valore del pensiero e della dignità dello spirito umano, il mondo ha cambiato parecchie volte la sua figura esteriore ed interiore ed ora è travagliato per **una trasformazione che sarà forse la più decisiva e risolutiva della sua storia**. Occorre affrontarla con un'**altissima idea della dignità dell'uomo** e con una **ferma convinzione delle possibilità della sua mente**, alle quale è stato affidato anzitutto il compito di **scorgere nella natura i segni dell'Intelligenza suprema e riconoscere**

[308] Cornelio FABRO, *La Nozione* ..., op. cit., 347.
[309] Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, op. cit., 19.

**nella storia i tratti del piano divino di salvezza per la redenzione dal male e la vittoria sulla morte**[310].

[310] *Ibidem.*

# BIBLIOGRAFÍA

## A. Cornelio FABRO


———— *Astratto, Astrazione*, in *Enciclopedia cattolica*, II, Sansoni, Firenze 1948, coll. 230-232.

———— *Cogitativa*, in *Enciclopedia cattolica*, III, Sansoni, Firenze 1948, col. 1931.

———— *Concreto*, in *Enciclopedia cattolica*, IV, Sansoni, Firenze 1948, col. 202.

———— *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1965.

———— *Dio. Introduzione al problema teologico*, in *Opere complete*, Volume 10, EDIVI, Segni (Rm) 2007.

———— *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione* in *Divinitas*, XI, 1967, 559-586. Ristampato in Cornelio FABRO, *Esegesi tomistica*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, 444-447.

———— *Estimativa*, in *Enciclopedia cattolica*, V, Sansoni, Firenze 1948, coll. 644-645.

———— *Fenomenologia*, in *Enciclopedia cattolica*, V, Sansoni, Firenze 1948, coll. 1158-1159.

———— *Knowledge and Perception in the Aristotelic-thomistic Psycology*, in *The New Scolasticism*, XII Fasc. 4 (1938) 353-355.

———— *Idealismo e realismo nella percezione sensoriale*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica* XXXI (II) 117-135.

———— *Il problema della percezione sensoriale*, in *Bollettino filosofico* IV (I) 5-62.

———— *Intelletto*, in *Enciclopedia cattolica*, VII, Sansoni, Firenze 1948, coll. 61-62.

———— *Introduzione all'ateismo moderno*, Editrice Studium, Roma 1969.

———— *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Ares, Milano 1997.

———— *L'anima*, EDIVI, Segni (Rm) 2005.

———— *La fenomenologia della percezione*, in *Opere complete*, Volume 5, EDIVI, Segni (Rm) 2006.

———— *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, in *Opere complete*, Volume 3, EDIVI, Segni (RM) 2005.

———— *La percezione intelligibile dei singolari materiali*, in *Angelicum* XVI (4) 429-462.

———— *L'essenza del cristianesimo. Ludwig Feuerbach*, L. U. Japadre editore, L'Aquila 1977.

———— *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, (A cura de Emmanuele Morandi, Giuseppe Pizzuti e Rosa Goglia), PIEMME, Asti 2000.

———— *Logica e Metafisica*, in *Acta Pont. Acad. S. Thomae Aquinatis*, XII, 1946, 129-150. Ristampato in Cornelio FABRO, *Esegesi tomistica*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, 279-295.

———— *Participation*, in *New Catholic Encyclopedia*, Thomson - Gale, Washington 2000, 905-910.

———— *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino 1960.

———— *Percezione*, in *Enciclopedia cattolica*, IX, Sansoni, Firenze 1948, coll. 1164-1165.

———— *Percezione e pensiero*, Morcelliana, Brescia 1962.

———— *Per un tomismo essenziale*, in *L'osservatore romano*, 30/05/1964, 7. Ristampato in *Tomismo e pensiero moderno*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, 5-19.

———— *Problematica metafisica ed esperienza fenomenologia*, in *Atti dell'XI Congresso di Studi filosofici*, Morcelliana, Brescia 1956, 252-266.

———— *Problemi aperti dalla fenomenologia*, in *Parola*, IX (17) 10.

———— *Prólogo fenomenológico*, in *Gladius*, VIII (23) 107-122.

———— *Sensazione*, in *Enciclopedia medica*, Sansoni, Firenze 1952, coll. 1164-1165.

Cornelio FABRO (ed.), *Storia della filosofia*, Coletti Editore, Roma 1954.

**B. Otros autores**

Gianfranco BASTI – Antonio PERRONE, *Le radici forti del pensiero debole. Dalla metafisica, alla matematica, al calcolo*, Il Poligrafo, Padova – Roma 1995.

William DEMBSKI, *Diseño inteligente*, Homo Legens, Madrid 2006.

Christian FERRARO, *Para un retorno a la metafísica*, Ediciones del Verbo Encarnado, Segni (Rm) 2003.

Étienne GILSON, *El realismo metódico*, [Traducción española de Valentín García Yebra], Rialp, Madrid 1974.

Rosa GOGLIA, *La novità metafisica in Cornelio Fabro*, Marsilio, Venezia 2004.

———— *Antropologia spirituale*, escrito inédito en poseso del archivo del «Proyecto Cultural Cornelio Fabro», Segni (Rm).

JUAN PABLO II, *Fe y razón: carta encíclica «Fides et ratio»*, BAC, Madrid 1998.

Antonio LIVI, *Il realismo gnoseologico oggi*, in *Aquinas*, 40 (1997) 222-235.

———— *La ricerca della verità*, Casa editrice Leonardo da Vinci, Roma 2001.

———— *Metafisica e senso comune*, Casa editrice Leonardo da Vinci, Roma 2007.

———— *Razionalità della fede nella rivelazione*, Casa editrice Leonardo Da Vinci, Roma 2005.

———— *Verità del pensiero*, Lateran University Press, Roma 2002.

Giuseppe PIZZUTI (ed.), *Cornelio Fabro 1911-1995, Testimonianze e ricordi*, Ermes, Potenza 1996.

Juan José SANGUINETTI, *Ermeneutica dell'apprendimento percettivo*, in *Euntes Docete*, 50 (1997), 1-2.